

كلود ليفي-ستروس

ترجمة: د. مصطفى صالح

الأنثروبولوجيا البستوية

توزيع دار الحوار

كلود ليفي - ستروس

للانثروبولوجيا البنيوية

الجزء الثاني

مراجعة:

عبد الله الأسعد

ترجمة:

و. مصطفى حسان

منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي

دمشق - ١٩٨٣



عنوان الكتاب بالفرنسية :

CLAUDE LEVIE - STRAUSS

de l'Académie française

ANTHROPOLOGIE
STRUCTURALE DEUX

PLON, 1973

إلى أعضائه
مختبر اللائق و بولجيا اللامعية

تفكر في مستقبله

الفصل الأول

مجال الأنتروبولوجيا^(١)

سبدي المدير .

أيها الزملاء الاعزاء ،

سيداتي ، سادتي ،

قبل عام ونييف ، في عام ١٩٥٨ ، انما أراد معهد فرنسا أن يخلق في أحضانه كرسياً للأنتروبولوجيا الاجتماعية . إن هذا العلم من الانتباه الشديد الى أشكال الفكر التي نسميها خرافية عندما نعثر عليها بيننا ، بحيث لا بد من أن يكون مباحاً لي أن أوجه تحية استهلاكية إلى الخرافة ؛ ألا تقوم خاصة الاساطير ، التي تشغل محلاً كبيراً في أبحاثنا ، على التذكير بماض زائل وتطبيقه بوصفه شبكة على بعد الحاضر ، لنكتشف فيه معنى حيث يتطابق الوجهان — التاريخي والبنوي — اللذان يواجه بهما الانسان واقعه الخاص ؟ إذاً ، فليُسمح لي أيضاً ، في هذه الحالة التي تجتمع فيها ، برأيي ، جميع خصائص الاسطورة . بالاعتداء بها في محاولة لكشف معنى الشرف وعبرته ، هذا الشرف الذي أو ليته

(١) درس افتتاح كرسي الأنتروبولوجيا الاجتماعية ، ألقى في معهد فرنسا يوم الثلاثاء الواقع في ٥ كانون الثاني ١٩٦٠ . وقد نشر أولاً ، برعاية معهد فرنسا ، في مجموعة دروسه الافتتاحية ، تحت رقم ٣١ .

في أحداث ماضية يؤكد تأريخ مداولتكم فيها ، أيها الزملاء الاعزاء —
بعودة الرقم (٨) الغربية ، الموضح من قبلُ بعلم حساب فيثاغور ،
وجداول الاجسام الكيميائية الدوري ، وقانون تناظر قناديل البحر — أن
إحداث كرسى الانتروبولوجيا الاجتماعية المقترحة في عام ١٩٥٨ ،
يبعث تقليداً لعلّي فقدت القدرة على الهرب منه حتى لو كنت أرغب
في ذلك .

كان السير جيمس فرازر قد القى في جامعة ليفربول ،
قبل خمسين سنة من قراركم البدئي ، درس افتتاح الكرسي الاول
في العالم ، الذي سمي باسم الانتروبولوجيا الاجتماعية . وقبل خمسين
سنة من ذلك التأريخ — أي قبل قرن من الآن — كان قد ولد ، في
عام ١٩٥٨ ، رجلان — فرانز بواز واميل دور كهائم — ستقول الاجيال
القادمة إنهما ، إن لم يكونا مؤسسي الانتروبولوجيا الاجتماعية كما
نعرفها في أيامنا هذه ، على الاقل رئيسا الصنّاع الذين أشادوها ، الاول
في أمريكا والثاني في فرنسا .

كان يجدر ذكر هذه الذكريات السنوية الثلاث وهذه الاسماء
الثلاثة هنا . فاسم فرازر واسم بواز يتيحان الفرصة لي لادلي بشهادتي ،
ولو بايجاز ، حول كل ماتدين به الانتروبولوجيا الاجتماعية للفكر
الانجلو — امريكي ، وما أدين به شخصياً لهذا الفكر ، نظراً لانني
تصورت أعمالى الاولى واعدتها باتصال وثيق معه . ولكن ليس ثمة
مايدعو إلى الدهشة في أن يشغل دور كهائم مكاناً أكبر في هذا الدرس :
فهو يجسد قوام مساهمة فرنسا في الانتروبولوجيا الاجتماعية ، مع
أن ذكره المئوية ، التي احتفل بها احتفالاً مهيباً في بلدان أجنبية كثيرة ،

لم يفتن لها تقريباً أحد لدينا ولم تتميز أيضاً بأي احتفال رسمي (٢) .
كيف نشرح هذا الظلم بحقه ، الذي يُعتبر أيضاً ظلماً لنا ، إن
لم يكن نتيجة صغرى لهذا العناد الذي يدفعنا إلى نسيان تاريخنا الخاص ،
وحتى إلى النظر إليه « برعب » - حسب كلمة شارل ريموزا - هذا
الشعور الذي يعرض الانثروبولوجيا الاجتماعية اليوم إلى أن تفقد
دور كهائم مثلما فقدت قبله غويينو وديمونيه ؟

ومع ذلك ، أيها الزملاء الاعزاء ، فإن بعض الذبن منكم تربطني
بهم ذكريات بعيدة ، لن يكذبوني إذا ذكرت بأن أصدقاءنا البرازيليين
كانوا ، نحو عام ١٩٣٥ ، عندما يريدون شرح الاسباب التي كانت
تدفعهم إلى اختيار بعثات فرنسية لإنشاء جامعاتهم الاولى ، يذكرون
دائماً اسمين . أولاً اسم باستور ، ثم اسم دور كهائم .

ولكننا إذ نخص دور كهائم بهذه الملاحظات ، نمثل لواجب آخر .
ربما لم يكن أحد ليتأثر ، أكثر من مارسيل موس ، بتحية تُوجه إليه
في الوقت الذي توجه فيه إلى المعلم الذي كان تلميذه وأصبح خليفته .

لقد شغل مارسيل موس في معهد فرنسا ، من ١٩٣١ إلى ١٩٤٢ ،
كرسياً مخصصاً للدراسة المجتمع ، وكان مرور القس موريس هاليفاكس
في هذه المؤسسة قصيراً جداً بحيث يمكن دون مجانبة الحقيقة ، على
مايلدو ، أن نعتبر أنكم ، باحداث كرسي للانثروبولوجيا الاجتماعية ،
انما أردتم احياء كرسي موس . وحتى لانتعلق بهذا التخيل ، فان
الذي يتحدث إليكم يدين ، على أية حال ، لفكر موس بأمر كثيرة .

(٢) جرى احتفال في السوربون في ٣٠ كانون الثاني ١٩٦٠ .

كان كرسي موس يسمى « علم الاجتماع » ، لأن موس ، الذي عمل كثيراً إلى جانب بول ريفيه ليجعل من الأنثولوجيا علماً معترفاً به ، لم يكن قد نجح في ذلك نجاحاً تاماً نحو العام ١٩٣٠ . ومع ذلك ، فلنكنيؤكد الصلة بين دروسنا ، يكفي التذكير بأن الأنثولوجيا كانت تشغل في دروس موس مكاناً متزايداً دائماً ، وأنه كان ، منذ ١٩٢٤ ، يؤكد أن « مكان علم الاجتماع » هو « في الأنثروبولوجيا » ، وأن موس كان في عام ١٩٣٨ ، إذا لم تكن مخطئاً ، أول من أدخل كلمتي « الأنثروبولوجيا الاجتماعية » في الترمينولوجيا الفرنسية . وربما لم يكن ليعدل عنهما اليوم .

* * *

لم يشعر موس قط ، حتى في أجراً محاولاته ، أنه كان يبتعد عن خط دوركهيم . ولعلنا ندرك ، اليوم ، على نحو أفضل منه ، كيف أحسن تبسيط مذهب سلفه العظيم وتلطيّفه ، دون أن يسيء إلى أمانة تأييدت مراراً عديدة . وهذا المذهب مافتيء يدهشنا بابعاده الجليّة ، وبنيتة المنطقية القوية والمنظورات التي يفتحها على آفاق ما يزال الكثير منها يتطلب الارتياح . وكانت مهمة موس إنهاء البناء الضخم الذي برز من الأرض عند عبور الصانع ، وتنظيم هذا البناء . فقد كان ينبغي طرد بعض الاشباح الغيبية ، التي كانت لاتزال تجر سلاسلها فيه ، ووضعه نهائياً في مأمن من رياح الجدل الباردة . ورعد الاقيسة المنطقية ، وبروق المفارقات . . . ولكن موس جنب مدرسة دوركهيم أخطاراً أخرى .

كان دوركهيم على الأرجح الاول الذي أدخل في علوم الانسان

شرط النوعية الذي سمح بتجديد استفاد منه معظم العلوم . — ولا سيما علم اللغة — في بداية القرن العشرين .

ففيما يخص أي صورة من صور الفكر والنشاط البشريين ، يتعذر أن نطرح أسئلة تتعلق بالطبيعة أو الاصل قبل تحديد هوية الظواهر وتحليلها ، وقبل الكشف ، عن مدى كفاية العلاقات التي تربط فيما بينها لشرحها . كما يستحيل النقاش حول موضوع من الموضوعات وحول إعادة انشاء التاريخ الذي أنجبه ، بدون معرفة ماهيته ؛ وبعبارة أخرى ، بدون استيفاء قائمة تحدياته الداخلية .

غير أننا عندما نقرأ ثانية قواعد المنهج السوسولوجي ، فليس بوسعنا أن نمتنع عن التفكير بأن دور كهائم طبق هذه المبادئ بشيء من التحيز . فقد استند إليها ليؤلف الاجتماعي في مقولة مستقلة ، ولكن دون الانتباه إلى أن هذه المقولة الجديدة كانت تشتمل بدورها على جميع ضروب النوعيات المطابقة لمختلف الواجه التي نلر كه من خلالها . وقبل الجزم بأن المنطق واللغة والحقوق والفن والدين هي انعكاسات الاجتماعي ، ألم يكن من الاجدر انتظار أن تعمق بعض العلوم الخاصة ، فيما يتعلق بكل من هذه المدونات ، صيغة تنظيمها ووظيفتها الفرقية ، متيحة بذلك فهم طبيعة العلاقات القائمة بينها ؟

يبدو لنا أن مفهوم الكلية في نظرية « الواقعة الاجتماعية الكلية » (التي حصلت بعد ذلك على شهرة كبيرة وأسيء فهمها جداً) . هو ، مع المجازفة بأن نُتهم بالتناقض : أقل أهمية من الطريقة الفريدة التي يتصوره موس بها . مؤرقة ومؤلفة من عدد كبير من المستويات المتميزة والمتلاصقة . فكلية الاجتماعي تتجلى في التجربة . بدلاً من ظهورها

بمثابة سلسلة : مرحلة ممتازة يمكن ادراكها على مستوى الملاحظة ، في مناسبات محددة تماماً ، عندما « تتحرك كلية المجتمع ومؤسساته » . على أن هذه الكلية لاتزبل الطابع النوعي للظواهر ، التي تبقى « في آن واحد قانونية واقتصادية ودينية ، بل وجمالية ومورفولوجية » ، كما يقول موس في كتابه **محاولة في الهبة** ؛ بحيث تكمن (الكلية) في شبكة العلاقات الوظيفية القائمة بين جميع هذه المستويات .

هذا الموقف الاختباري الذي اتخذه موس يدل على تغلبه سريعاً على شعور النفور من الاستقصاءات الاتنوغرافية ، الذي كان دور كهاهيم قد بدأ يحس به . كان موس يقول : « إن المهم انما هو ميلانيزي هذه الجزيرة أو تلك . . . » . وفي مقابل المنظر ، ينبغي أن تكون الكلمة الاخيرة للملاحظ ، وللمواطن الاصلي في مقابل الملاحظ . وأخيراً ، وراء تفسيرات المواطن الاصلي المعقلنة — والذي كثيراً مايجعل من نفسه ملاحظاً وحتى منظرأ لمجتمعه الخاص — يُبحث — عن « المقولات اللاشعورية » التي كان موس قد كتب في مؤلفاته الاولى أنها حاسمة « في السحر ، كما في الدين ، وكما في علم اللغة » . وعليه ، فقد راح هذا التحليل في العمق يتيح لموس ، بلون أن يناقض دور كهاهيم (إذ كان ذلك على صعيد آخر) ، تجديد جسور ، قطعت أحياناً بغير حذر ، مع علوم الانسان الاخرى : مع التاريخ . نظراً لان الاتنوغرافي يضرب خيمته في الخاص ؛ وكذلك مع علم الاحياء وعلم النفس منذ الاقرار بأن الظواهر الاجتماعية هي « اجتماعية أولاً » ، ولكنها ، في الوقت نفسه ، فيزيولوجية ونفسية معاً » . وتكفي متابعة التحليل إلى درجة كافية للوصول إلى مستوى « يختلط فيه الجسم والروح والمجتمع » كما يقول موس أيضاً .

علم الاجتماع المتجسد على هذه الصورة ينظر إلى أناس كما يصفهم المسافرون والانتوغرافيون الذين شاركوهم حياتهم مشاركة عابرة أو دائمة . فيعرضهم مندجين في صيرورتهم التاريخية الخاصة ومقيمين في حيز جغرافي مشخص . ويقوم « مبدأه وغايته . . . على فهم الزمرة الاجتماعية بأسرها وسلوكها بأكملها » ، على حد قول موس .

وإذا كان اللاتجسد أحد الاخطار التي كانت ترصد علم اجتماع دوركهائم ، فإن موس حماه بنجاح بمائل من خطر آخر هو الآلية . فكثيراً ما كان يظهر علم الاجتماع ، منذ دوركهائم — وحتى لدى عدد من الناس الذين كانوا يحسبون أنفسهم متحررين من سيطرته المذهبية — على أنه حصيلة غارة تمت بسرعة على حساب التاريخ وعلم النفس وعلم اللغة والعلوم الاقتصادية والحقوق والانتوغرافيا . ثم كان علم الاجتماع يكتفي باضافة حصيلته إلى ثمرات هذا السلب : فأياً كانت المسألة المطروحة عليه ، كان من المؤكد أنها ستلقى حلاً « سوسيولوجياً » جاهز الصنع .

ونحن مدينون بتجاوز ذلك ، إلى حد كبير ، إلى موس ، الذي يجب أن يُقرن اسم مالمينوسكي باسمه . فقد أظهرنا في وقت واحد — يساعد أحدهما الآخر دون ريب — ، موس بمثابة منظر ومالمينوسكي بمثابة مجرب ، ما يمكن أن تكون إقامة البرهان في العلوم الانتولوجية . وقد أدركا بوضوح قبل غيرهما عدم كفاية التحليل والتشريح . فالوقائع الاجتماعية لا ترتد إلى أجزاء متناثرة ، بل عاشها بشر ، وهذا الوعي الذاتي هو أحد صور واقعها ، شأنه في ذلك شأن خصائصها الموضوعية .

وفيما كان مالنوسكي يشيد اسهام الانتوغرافيا العنيد في حياة الالهالي وفكرهم ، كان موس يؤكد أن الجوهر هو « حركة الكل ، والمظهر الحي ، واللحظة العابرة التي يحس فيها المجتمع وبحس فيها الناس احساساً عاطفياً بأنفسهم وأوضاعهم ازاء الغير » . هذا التأليف الاختباري والذاتي يقدم الضمانة الوحيدة على أن التحليل السابق الذي شمل المقولات اللاشعورية ذاتها . لم يفوت شيئاً .

وستبقى التجربة ، دون ريب ، وهمية إلى حد كبير : فلن نعرف أبداً ما إذا كان الآخر ، الذي لا يمكن مع ذلك أن نمتزج به ، يصنع ، بدءاً من عناصر وجوده الاجتماعي ، تأليفاً يطابق التأليف الذي نعدّه مطابقة دقيقة . ولكن لا يلزم المضي إلى هذا الحد ؛ يجب فقط - ولأجل ذلك يكفي الشعور الداخلي - أن يتعاقب التأليف ، حتى لو كان تقريباً ، بالتجربة البشرية . وعلينا أن نتأكد من ذلك نظراً لأننا ندرس بشراً : وهذا مايسعنا القيام به لأننا بشر . طريقة موس في طرح المسألة وحلّها ، في كتابه محاولة في الهبة ، تؤدي إلى الاطلاع ، في ملتقى ذاتيتين ، على نمط الحقيقة ، النمط الأكثر قرباً ، الذي تستطيع علوم الانسان أن تطمح إليه عندما تواجه كمال موضوعها .

يجب ألا ننخدع بذلك : فهذا الذي يبدو جديداً كل الجدة ، كان ماثلاً كله لدى دوركهائم بصورة ضمنية . لقد أخذ عليه غالباً أنه صاغ : في القسم الثاني من كتابه الأشكال الأولية ، نظرية عن الدين على قدر كبير من الاتساع والشمول بحيث بدت أنها جعلت تحليل الاديان الاسترالية الدقيق ، الذي كان قد سبق هذه النظرية ومهّد لها . يظهر بمظهر عديم الفائدة .

والمسألة هي أن نعرف ما إذا كان دوركهائم الانسان يستطيع

(*) الالهالي : les indigènes

الوصول إلى هذه النظرية ، لو لم يحاول مسبقاً أن ينضّد ، فوق التصورات الدينية المستمدة من مجتمعه الخاص ، تصورات أشخاص كان يؤكّد وضوحهم التاريخي والجغرافي أنهم كانوا « آخريين » تماماً ، لاشركاء أو تابعين موثوقين . وهذا هو نهج الانتوغرافي عندما يستطلع حالة الاشخاص المعنيين على الطبيعة ، لأنه - مهما توخى الدقة والموضوعية - ليس هو ولا الآخر اللذين يعثر عليهما في خاتمة استقصائه. يستطيع في الأكثر أن يطمح ، بمطابقة نفسه هو على الآخر ، إلى استخلاص ما كان موس يسميه واقعات ذات عمل عام ، أثبت أنها أكثر اتصافاً بالكلية والواقعية .

كان موس ، باكمال قصده دور كهيم على هذه الصورة ، يحرر الانتروبولوجيا من التقابل الزائف ، الذي أشاعه مفكرون مثل ديلبي وشبنغلر ، بين الشرح في العلوم الفيزيائية والشرح في العلوم الانسانية . فالبحث عن الاسباب يفضي إلى تمثيل تجربة ما ، ولكنها تجربة خارجية وداخية في آن واحد . والقاعدة الشهيرة القائمة على « النظر إلى الواقعات الاجتماعية على أنها أشياء » تقابل النهج الاول ، وحسبُ النهج الثاني أن يتحقق من صحته . والآن نتبين أصالة الانتروبولوجيا الاجتماعية : فهي تقوم على أن تكتشف لنفسها - بدلاً من مقابلة الشرح السببي بالفهم - موضوعاً يتصف في آن واحد بأنه بعيد جداً من الناحية الموضوعية ومشخص جداً من الناحية الذاتية ويمكن أن يستند شرحه السببي إلى هذا الفهم الذي ليس في نظرنا سوى صورة مكملة من صور البرهان . إن مفهوماً مثل مفهوم الاندماج العاطفي يوحي لنا بخنجر كبير ، نظراً لانطوائه على لاعقلانية وصوفية مضافتين . فعندما نعبر عن ضرورة برهان مكمل ، نتخيل الانتروبولوجي ، بالاحرى ، على

غرار المهندس ، الذي يتصور آلة ويصنعها بسلسلة من العمليات العقلانية : ولا بدّ مع ذلك من أن تعمل ، فاليقين المنطقي لا يكفي ، إن امكان تطبيق تجربة الآخر الداخلية على الذات ليس سوى وسيلة من الوسائل المتاحة للحصول على هذا الرضى الاختباري الاخير الذي تحس العاوم الفيزيائية والعلوم الانسانية بالحاجة إليه أيضاً : وربما كان ضمانه أكثر برهاناً .

* * *

ماهي ، اذاً ، الانتروبوجيا الاجتماعية ؟

لم يكن أحد ، على ما يبدو لي ، أقرب إلى تعريفها - وإن كان ذلك بأسلوب غير مباشر - من فرديناند دو سوسور ، عندما احتفظ ، وهو يعرض علم اللغة على أنه جزء من علم يتطلب النشوء أيضاً ، لهذا العلم باسم علم العلامات ، وعزا إليه موضوع دراسة هو حياة العلامات في قلب الحياة الاجتماعية . ومن جهة أخرى ، أفلم يكن يستبق موافقتنا عندما قارن ، في هذه المناسبة ، اللغة بـ « الكتابة ، وأبجدية الصم والبكم ، والطقوس الرمزية وأصول اللياقة ، والاشارات العسكرية ، الخ . » ؟ لن يجادل أحد في أن مجال الانتروبولوجيا الخاص بحوي على الاقل عدداً من هذه المنظومات ، منظومات العلامات ، ويضاف إليها كثير غيرها ، مثل اللغة الاسطورية والعلامات الشفهية والحركية التي تتألف منها مجموعة الطقوس ، وقواعد الزواج ومنظومات القرابة والقوانين العرفية وبعض أشكال المبادلات الاقتصادية .

نحن نتصور الانتروبولوجيا إذاً أنها الشاغل الحسن النية لهذا المجال من علم العلامات الذي لم يطالب به علم اللغة من قبل على أنه مجاله الخاص .

ونحن بانتظار أن تتكوّن ، فيما يخص بعض قطاعات هذا المجال على الأقل ، علوم خاصة داخل الانثروبولوجيا .

يجب ، مع ذلك ، توضيح هذا التعريف بطريقتين .

أولاً ، نبادر إلى الاعتراف بأن عدداً من الوقائع المذكورة يدخل كذلك في مجال بعض العلوم الخاصة : كالعلوم الاقتصادية والحقوق والعلوم السياسية . غير أن هذه العلوم تبحث بصورة خاصة أقرب الوقائع إلينا ، أي تلك التي تبدو في نظرنا ذات فائدة ممتازة . ولنتقل إن الانثروبولوجيا الاجتماعية تترك هذه الوقائع في أبعد مظاهرها أو من زاوية تعبيرها الاعم . على أنها من وجهة النظر الاخيرة هذه ، لاتستطيع القيام بشيء مفيد ، مالم تتعاون مع العلوم الاجتماعية الخاصة تعاوناً وثيقاً . ولكن هذه العلوم لايمكن أن تطمح إلى العمومية إن لم يكن بفضل مؤازرة الانثروبولوجي ، القادر وحده على تزويدها بالاحصاءات والجداول التي يسعى لجعلها كاملة .

والصعوبة الثانية أشد خطورة لانه يمكن التساؤل ماإذا كانت جميع الظاهرات التي تهتم بها الانثروبولوجيا تتسم جيداً بسمة العلامات . وهذا واضح وضوحاً كافياً بشأن المشكلات التي ندرسها في أغلب الاحيان . فعندما نتأمل احدى منظومات المعتقدات - كالطوطمية - أو أحد أشكال التنظيم الاجتماعي - كالعشائر الاحادية النسب ، والزواج الثنائي الجانب - نتساءل : « مالذي يعنيه كل ذلك ؟ » ولكي نجيب على السؤال نحاول أن نترجم إلى لغتنا قواعد محددة في الاصل بلغة مختلفة .

ولكن ، هل هذا هو شأن جوانب الواقع الاجتماعي الاخرى ، مثل مجموعة الادوات ، والتقنيات ، وأسلوب الإنتاج والاستهلاك ؟ ربما يبدو أننا هنا أمام أشياء محسوسة ، لأمام علامات - من حيث أن

العلامة ، حسب التعريف الشهير لبيرس ، هي مايقوم مقام شيء ما بالنسبة لشخص ما » . ماالذي تنوب عنه ، إذآ ، بلطة حجرية ، وبالنسبة لمن ؟

إن الاعتراض لعل شيء من القيمة . وهو يشرح نفور بعضهم من أن يقبل في مجال الانثروبولوجيا الاجتماعية ظاهرات تنتمي إلى علوم أخرى كالجغرافيا والتكنولوجيا. إن مصطلح الانثروبولوجيا الثقافية مناسب إذآ ، لتمييز هذا القسم من دراساتنا والتشديد على أصالته .

ومع ذلك ، نحن نعلم - والفضل في توضيح ذلك يعود لموص بالاتفاق مع مالمينوسكي - أن هذه المجالات ، ولا سيما في المجتمعات التي نهتم بها وفي غيرها أيضاً ، تظهر بمظهر مشبع بالدلالة . ومن هذا الجانب فهي تعيننا إلى درجة كبيرة .

وأخيراً ، إن القصد الشامل الذي يوجّه أبحاثنا يحوّل موضوعها تحويلاً كبيراً . فبعض التقنيات التي ننظر إليها على أفراد قد تبدوا على أنها معطى خام ، أو إرث تاريخي أو نتيجة تسوية بين حاجات الانسان وضغوط البيئة . ولكنها عندما تأخذ مكانها في هذا الجرد العام للمجتمعات الذي تسعى الانثروبولوجيا إلى وضعه ، تظهر بمظهر جديد ، نظراً لاننا نتخيلها على أنها معادل ولعدد الاختيارات التي يبدو أن كل مجتمع يقوم بها (لغة ملائمة يجب أن تجرّد من صفاتها الذاتية) بين إمكانات ستوضع قائمة بها . وبهذا المعنى ندرك أن بلطة حجرية معينة يمكن أن تكون علامة : فهي في قرينة محددة ، محل ، في نظر ملاحظ قادر على أن يفهم استعمالها ، محل أداة مختلفة يستخدمها مجتمع آخر للغايات نفسها . ومنذ ذلك الحين ، حتى أبسط التقنيات القائمة في مجتمع بدائي ما

تكسي طابع منظومة يمكن تحليلها بعبارات منظومة أعم . وطريقة الاحتفاظ ببعض عناصر هذه المنظومة واستبعاد بعضها الآخر ، تسمح بتصور المنظومة المحلية على أنها مجموعة اختيارات ذات دلالة ، تنسجم مع اختيارات أخرى أو تتنافر معها ، وكل مجتمع ، أو كل عهد من عهود تطوره ، وجد نفسه مدفوعاً للقيام بها .

* * *

إن الانثروبولوجيا الاجتماعية ، إذ تطرح طبيعة موضوعها الرمزية ، لاتنوي إذاً أن تنفصل عن الوقائع . فكيف تفعل ذلك : مادام الفن ، حيث كل شيء عبارة عن علامة ، يستعمل وسائط مادية ؛ لاتتسنى دراسة آلهة ونحن نجهل صورها ، ولا طقوس بدون تحليل الأشياء والمواد التي يصنعها المقدس أو يستعملها ؛ ولا قواعد اجتماعية بمعزل عن الأشياء التي تطابقها . فلا تنحصر الانثروبولوجيا الاجتماعية في قسم من مجال الاتنولوجيا ؛ ولا تفصل بين ثقافة مادية وثقافة روحية . وهي في المنظور الخاص بها . - والذي سياتر بعلينا تحديده - توجه اليهما الاهتمام ذاته . يتواصل الناس برموز وعلامات ؛ وفي الانثروبولوجيا ، التي هي حديث الانسان مع الانسان . كل شيء رمز وعلامة ، أو يطرح نفسه على أنه وسيط بين ذاتين .

بهذا الاعتبار ازاء الموضوعات والتقنيات ، وباليقين كذلك بأن العمل ينصب على الدلالات . فإن مفهومنا للانثروبولوجيا الاجتماعية يبعدنا بصورة محسوسة عن راد كليف - براون الذي بذل جهوداً كبيرة . - حتى وفاته في عام ١٩٥٥ - لكي يضفي الاستقلال على أبحاثنا .

الانثروبولوجيا الاجتماعية ، بحسب آراء المعلم الانجليزي الواضحة تماماً على نحو مدهش ، ، علم استقرائي يلاحظ - شأنه في ذلك شأن العلوم الاخرى - واقعات ويضع فرضيات ، ويُخضع هذه الفرضيات لمراقبة التجربة بهدف اكتشاف القوانين العامة ، قوانين الطبيعة والمجتمع . فهي ، إذأً ، تفرق عن الانثولوجيا التي تحاول اعادة انشاء ماضي المجتمعات البدائية ، ولكن باستخدام وسائل وطرق عارضة جداً بحيث لا تستطيع تقديم أية معرفة للانثروبولوجيا الاجتماعية .

كان هذا التصور ، عند صياغته نحو عام ١٩٢٠ - يوحى من تفريق دوركهايم بين *circumfusa* و *praeterita* - يعبر عن رد فعل ملائم ضد أخطاء المدرسة الانتشارية . ولكن « التاريخ التخميني » - كما كان يقول راد كليف - براون ، وليس بدون استخفاف - حسنّ مناهجه منذ ذلك الحين وهذبها ، ولا سيما بفضل التنقيبات الطبقاتية ، وادخال الاحصاء في علم الآثار ، وتحليل غبار الطلع واستعمال الفحم ١٤ ، وكذلك بفضل التعاون المتزايد بين الانثولوجيين وعلماء الاجتماع ، من جهة ، وعلماء الآثار ومؤرخي ما قبل التاريخ ، من جهة أخرى . وعلى ذلك يمكن التساؤل عما إذا كان حذر راد كليف - براون من الصياغات التاريخية الجديدة لايطابق مرحلة من مراحل التطور العلمي سرعان ماتمّ تجاوزها .

وعلى عكس ذلك ، فان عدداً منا يحافظون ، بصدد مستقبل الانثروبولوجيا الاجتماعية ، على آراء أكثر تواضعاً من تلك التي شجعتها طموحات راد كليف - براون الكبيرة . فأولئك يتصورون الانثروبولوجيا ، ليس على غرار العلوم الاستقرائية حسبما كان الناس يتصورونها في القرن التاسع عشر ، بل بالاحرى على نحو علم تصنيف ،

هدفه تعيين الانواع وفهرستها ، وتحليل أجزائها التي تتألف منها ، والبرهان على الارتباطات بينها . وما لم يتم انجاز هذا العمل التمهيدي — الذي لايسعنا أن نخفي أنه ماكاد يكون مطروقا — فان المنهج المقارن الذي نادى به راد كليف — براون يتعرض في الواقع إلى خطر أن يراوح في مكانه : فاما أن المعطيات التي ننوي مقارنتها متجاوزة جلدأ ، جغرافيا أو تاريخيا ، بحيث لن نكون متأكدين أبداً من أننا أمام ظاهرات متميزة ؛ وإما أنها شديدة التنافر : وتصبح المقارنة غير مشروعة لأنها تقارب بين أشياء تتعذر مقارنتها .

كان من المسلم به ، حتى هذه السنوات الاخيرة ، أن المؤسسات الارستقراطية في بولينيزيا كانت واقعات دخلت حديثاً ، وما يكاد تاريخها يرقى إلى عدة قرون ، وتدين بوجودها إلى زمر صغيرة من الغزاة القادمين من مكان آخر ، وإذا بقياس النشاط الاشعاعي المتخلف عن بقايا عضوية من مصدر ميلانيزي وبولينيزي يكشف أن الفارق بين تاريخي احتلال المنطقتين أصغر مما كان مفروضاً ، الامر الذي يوجب أن تتغير التصورات في الوقت نفسه حول طبيعة النظام الاقطاعي ووحدته ؛ لاننا لانستبعد ، منذ أبحاث غيار الجيدة ، أن يكون النظام الاقطاعي سابقاً على وصول الغزاة ، على الاقل في هذا الجزء من العالم ، كما لانستبعد إمكان نشأة بعض أشكال الاقطاعية في مجتمعات بسيطة مؤلفة من بستانيين .

إن اكتشاف فن إيفيه في افريقيا ، الذي يضاهي في دقته وبراعته فن النهضة الاوروبية ، ولكنه على الأرجح أسبق منه بثلاثة قرون أو أربعة ، والذي يتأخر بدوره في افريقيا نفسها عن فن الحضارة المسماة حضارة نوك ، يؤثر في الفكرة التي يمكن أن نكوّنها عن الفنون الحديثة

والثقافات المطابقة ، في افريقيا السوداء ، التي يستهينوا حالياً أن نرى فيها نسخاً فقيرة تظهر بمظهر بسيط ، نسخاً من أشكال فن وحضارات رفيعة .

لعل الأيجاز في « ماقبل تاريخ » العالم القديم والاطالة في « ماقبل تاريخ » العالم الجديد — الذي يسمح الفحم ١٤ يبحثه — يقودان إلى القول إن الحضارات التي تطورت على جانبي المحيط الهادي كانت أيضاً أكثر تماثلاً مما يبدو ، وإلى فهمها على نحو مختلف في حال النظر إلى كل منها على حده .

ينبغي الاهتمام بواقعات من هذا النوع قبل التصدي لاي تصنيف أو مقارنة ذلك أننا إذا تعجلنا في افتراض تجانس المجال الاجتماعي وعللنا النفس بالوهم القائم على امكان مقارنته مباشرة بجميع جوانبه وجميع مستوياته ، نفصح المجال لاغفال الاساسي . وسنسى أن الاحداثيات المطلوبة لتحديد ظاهرتين متشابهتين جداً حسب الظاهر ليست هي ذاتها دائماً نوعاً وعدداً ؛ وسنتخيل أننا نصيغ قوانين الطبيعة الاجتماعية ، في حين أننا نقتصر على وصف بعض الخصائص السطحية أو على الاعلان عن ضروب من تحصيل الحاصل .

الاستهانة بالبعد التاريخي ، بحجة نقص الوسائل اللازمة لتقديره ، إن لم يكن بصورة تقريبية ، يقود إلى الاكتفاء بعلم اجتماع مخلخل ، تباو فيه الظاهرات مفصولة عن ركائزها ، فثمة قواعد ومؤسسات ، حالات وسيرورات ، تبدو طافية في فراغ تبذل الجهود لمدّ شبكة بارعة من العلاقات الوظيفية فيه . ويستغرق القائمون بها استغراقاً تاماً في هذا العمل ؛ وينسون الناس الذين تستقر في أذهانهم هذه العلاقات ،

ويحملون ثقافتهم المشخصة ، ويجهلون المكان الذي أتوا منه وما هم عليه .

في الواقع لا يكفي امكان تسمية بعض الظاهرات اجتماعية لكي تسارع الانثروبولوجيا فتختص بها . كان اسبيناس ، أحد هؤلاء المعلمين الذين نسمح لانفسنا بنسيانهم ، مصيباً بالتأكيد ، من وجهة نظر الانثروبولوجيا الاجتماعية ، عندما أنكر أن يكون للتكوّنات ، المجردة من الاصول البيولوجية ، عامل الحقيقة نفسه الذي تنطوي عليه التكوّنات الاخرى . فقد كتب في عام ١٩٠١ (ص ٤٧٠) : « إن إدارة شركة خطوط حديدية كبيرة ، ليست واقعاً اجتماعياً . . . ولا الجيش كذلك » .

الصيغة مبالغ فيها ، نظراً لان الادارات تشكل موضوع دراسات متعمقة في علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي وعلوم خاصة أخرى ؛ ولكنها تساعدنا على توضيح الفرق الذي يفصل الانثروبولوجيا عن العلوم السابقة : ذلك أن الوقائع الاجتماعية التي ندرسها تظهر في مجتمعات ، كل منها كائن تام ، ومشخص وموصل . ولا ننس أبداً أن المجتمعات القائمة هي نتيجة تحولات كبيرة طارئة على الجنس البشري في بعض عهود ما قبل التاريخ وفي بعض الاماكن من الارض ، وأن سلسلة متصلة من الاحداث الواقعية تصل هذه النواقمات بتلك التي نستطيع أن نلاحظها .

ان هذا الاتصال الزماني والمكاني بين نظام الطبيعة ونظام الثقافة ، الذي ألح عليه اسبيناس بلغة مختلفة عن لغتنا (فوجدنا أحياناً صعوبة في فهمه لهذا السبب) ، يبرر نظرة بواز ذات المنحنى التاريخي ويشرح السبب الذي يدعو الانثروبولوجيا ، حتى الاجتماعية ، لاعلان تضامنها مع الانثروبولوجيا الفيزيائية التي تراقب الاولى اكتشافاتها بشيء من

النهم . ذلك أننا نعلم جيداً ، حتى لو وجب عزل الظواهر الاجتماعية عزلاً مؤقتاً عن الباقي ومعالجتها كما لو كانت تنتمي إلى مستوى نوعي ، أن نشوء الثقافة سيبقى من الناحيتين الواقعية والحقوقية لغزاً في نظر الانسان ما لم يتوصل إلى أن يحدد ، على المستوى البيولوجي ، تغيرات بنية الدماغ وتغيرات عمله ، الدماغ الذي كانت الثقافة نتيجته الطبيعية واسلوبه الاجتماعي في الادراك معاً ، صانعاً في الوقت نفسه البيئة بين الذاتية اللازمة لكي تتلاحق تحولات تشريحية وفيزيولوجية بالتأكيد ، ولكنها لايمكن أن تُحدّد أو تُدرس بالرجوع إلى الفرد فقط .

* * *

لعل هذا الجهر بالرأي التاريخي يبعث على الدهشة ، لانه أخذ علينا أحياناً عدم تأثرنا بالتاريخ ، وتخصيص مكان ثانوي له في أعمالنا . نحن لانمارس التاريخ غير أننا حريصون على الاحتفاظ له بحقوقه . ونحن نعتقد مع ذلك أن ليس ثمة أخطر ، في هذه الفترة من التكوّن حيث تجد الانثروبولوجيا الاجتماعية نفسها ، من توفيقية مضطربة قد تحاول الايهام بعلم تام تخلط المهام وتمزج البرامج .

يتفق والحالة هذه أن التجريب في الانثروبولوجيا يسبق الملاحظة والفرضية معاً . وتقوم احدى أصالات المجتمعات الصغيرة التي ندرسها على أن كلاً منها يؤلف تجربة جاهزة ، نظراً لبساطته النسبية وقلة عدد المتغيرات المطلوبة لشرح سير عماه . غير أنها ، من جهة أخرى ، مجتمعات حية ولا تملك الوقت ولا الوسائل للتأثير فيها . أما بالنسبة إلى العلوم الطبيعية ، فاننا نستفيد من مزية ونعاني من محذور : ذلك أننا نجد تجاربنا معدّة سابقاً ، ولكن التحكم بها متعذر . إنه لامر طبيعي ،

إذاً ، أن نحاول الاستعاضة عنها بأنماط ، أي أنظمة رموز تحافظ على الخصائص التي تميز التجربة ، ولكننا نملك القدرة على معالجتها ، خلافاً للتجربة .

غير أن جرأة مثل هذا النهج يتم تعويضها بتواضع الملاحظة ، ويمكن القول تقريباً بعبودية الملاحظة كما يمارسها الانثروبولوجي وإذا يغادر الانثروبولوجي بلده ، ومنزله خلال فترات طويلة ، ويتعرض للجوع والمرض وأحياناً للخطر ، ويهجر عاداته ومعتقداته وقناعاته إلى تدنيسية يصبح متواطئاً معها حين يقبل ، دون قيد عقلي ولا فكرة خلفية ، صور حياة مجتمع غريب ، فانه يمارس الملاحظة التامة ، الملاحظة التي لا شيء بعدها ، إن لم يكن استغراق الملاحظ استغراقاً نهائياً - وهذا مجازفة - في موضوع ملاحظته .

إن هذا التناوب الإيقاعي بين منهجين - الاستنتاجي والاختباري - وتصلبنا في ممارستهما كليهما بشكل متطرف ومحص ، يمنحنا الانثروبولوجيا الاجتماعية خاصتها المميزة بين فروع المعرفة الأخرى . إنها ، من بين سائر العلوم ، هي العلم الوحيد بالتأكيد الذي يجعل من الذاتية الأكثر صميمية وسيلة برهنة موضوعية . ذلك أنها لواقعة موضوعية على وجه الدقة أن يصبح الفكر ذاته ، الذي استسلم للتجربة وترك نفسه للتجربة تسويّه ، مسرح عمليات عقلية لاتأغي السابقة ، غير أنها تحوّل التجربة إلى نمط جاعلة من بعض العمليات الأخرى أمراً ممكناً . وأخيراً ، إن التماسك المنطقي لهذه العمليات الأخيرة يستند إلى صدق الشخص ونزاهته ، ذلك الشخص الذي يستطيع أن يقول مثل الطير الرائد موضوع الاسطورة : « لقد كنت هناك وحدث لي الشيء الفلاني - وستعتقدون أنتم أنكم هناك » ، وينجح فعلاً في نقل هذه القناعة .

غير أن هذا الترجيح المستمر بين النظرية والملاحظة يقتضي بقاء المستويين متميزين دائماً ، وكذلك الشأن ، على ما يبدو لي ، فيما يتعلق بالتاريخ ، حسبما يكون المقصود أن يقتصر المرء على علم السكون أو علم الحركة ، على نظام البنية أو نظام الحدث ، تاريخ المؤرخين غني عن الدفاع عنه ، ولا يعني أننا نهجمه أيضاً عندما نقول (كما يقبل به بروديل) إن ثمة زمناً طويلاً إلى جانب زمن قصير ، وإن بعض الوقائع ذات علاقة بزمن احصائي لا ينعكس ، وإن بعضها الآخر ذو علاقة بزمن آلي ينعكس ، وإن فكرة تاريخ بنيوي لا تنطوي على شيء يمكن أن يصدّم المؤرخين . إن تاريخ المؤرخين والتاريخ البنيوي يسيران جنباً إلى جنب ، ولا تناقض في أن يحدث تاريخ الرموز والعلامات تطورات غير متوقعة ، مع أنها تستعمل توافق بنيوية محدودة العدد . ففي المشكال : يعطي تركيب بعض العناصر المتماثلة ، نتائج جديدة دائماً . ولكن مفاد ذلك هو أن تاريخ المؤرخين مائل فيه - ولو في تعاقب الدفعات التي تسبب عمليات إعادة تنظيم البنية - وأن الفرص غير متوفرة عملياً لظهور الترتيب نفسه مرتين .

إذاً ، لسنا نفكر بأن نستعيد بصورته الأولى ماورد في محاضرات في علم اللغة العام من تمييز بين المجال التزامني والمجال التزميني بشكله الأول ، ونقصد بذلك وجهة النظر ذاتها التي تبناها مذهب سوسور والتي ابتعدت عنها البنيوية الحديثة تماماً ، مع تروبتسكوي وجاكوبسون ؛ وهي كذلك وجهة النظر التي تُظهر بعض الوثائق الحديثة بصددها كيف تمكن منشئو المحاضرات أحياناً من تحريف فكر المعلم وتبسيطه . يرى منشئو المحاضرات في علم اللغة العام أن ثمة تعارضاً مطلقاً

بين فئتين من الوقعات : فئة قواعد اللغة ، والترامني ، والشعوري ، من جهة . وفئة علم الاصوات ، والترمني ، والاشعوري ، من جهة أخرى . والتماسك المنطقي مقصور على المنظومة الشعورية وحدها ؛ وأما المنظومة — التحتية الاشعورية فدينامية وغير متوازنة ومكونة معاً من ارث الماضي ونزعات مستقبلية غير منجزة بعد .

ذلك أن سوسور لم يكن قد اكتشف بعد وجود عناصر فرقية وراء الوحدة الصوتية . وعلى صعيد آخر يمثل موقفه مقدماً ، بصورة غير مباشرة ، موقف رادكليف — براون ، المقتنع بأن البنية تدخل في مجال الملاحظة الاختبارية ، في حين أنها تقع وراء ذلك . وهذا الجهل ببعض الوقائع الخفية يقود كلاً منها إلى نتائج متعارضة . ويبدو أن سوسور ينكر وجود بنية حيثما لا تكون معطاة بصورة مباشرة ؛ ورادكليف — براون يؤكد ذلك ، ولكنه ، إذ يراها حيث لا تكون موجودة ، يجرد مفهوم البنية من قوته وقيمته .

نعرف اليوم ، في الانثروبولوجيا كما في علم اللغة ، أن الترامني يمكن أن يكون لاشعورياً كالترمني . وبهذا المعنى يقل الفارق بين الاثنين .

ومن جهة أخرى ، تطرح محاضرات علم اللغة العام علاقات تعادل بين الصوتي والترمني والفردية ، التي تؤلف مجال الكلام ؛ وبين النحوي والترامني والجماعي التي تدخل في مجال اللسان . ولكننا تعلمنا من ماركس أن الترامني يمكن أن يكون أيضاً في الجماعي ، ومن فرويد ، أن النحوي يمكن أن يتم داخل الفردي بالذات .

منشئ المحاضرات ورادكليف — براون لم يدركوا ادراكاً كافياً أن تاريخ منظومة العلامات يشتمل على تطورات منطقية ، تتعلق

بمستويات تبين مخلفة ويجب عزلها قبل كل شيء . فلو وجدت منظومة شعورية لما أمكن أن تنتج الا عن نوع من « الجدل المعتدل » بين عدد كبير من المنظومات الاشعورية التي تتعلق كل منها بجانب أو بمستوى من مستويات الواقع الاجتماعي . غير أن هذه المنظومات ، والحالة هذه ، لا تتطابق في بنائها المنطقية ولا في انتمائها التاريخي . بل تبدو منكسرة على بعد زمني سماكته تمنح التزامن قوامه ، وما لم يتوفر ذلك فقد ينحل التزامن إلى ماهية دقيقة ، شبح الواقع .

لعلنا إذن لا نتقدم كثيراً إذا أوحينا بأن تعليم سوسور ، في تعبيره الشفوي ، ما كان ممكناً أن يكون بعيداً جداً عن الملاحظات العميقة التي سجلها دوركهيم ؛ ومع أنها نشرت في ١٩٠٠ (ص ١٩٠) ، تبدو أنها مكتوبة اليوم : « إن الظاهرات المتعلقة بالبنية تنطوي ، دون شك ، على ماهو أكثر استقراراً من الظاهرات الوظيفية ؛ غير أنه لا يوجد بين فتي الوقائع سوى فروق في الدرجة . فالبنية نفسها موجودة في الصيرورة . . . وهذه البنية تشكل وتحلل باستمرار ؛ فهي الحياة التي توصلت إلى درجة معينة من التماسك ؛ وتميزها من الحياة التي تنشأ هي منها ، أو الحياة التي تحددها ، يعادل فصل أشياء متلازمة . »

* * *

والحقيقة أن طبيعة الوقاعات التي ندرسها هي ، التي تدفعنا إلى تمييز ما يرتبط من هذه الوقاعات بالبنية وما ينتمي منها إلى الحدث . ومهما كانت أهمية المنظور التاريخي ، فأننا لانتمكن من بلوغه إلا في أجل : أي بعد أبحاث طويلة ، ليست دائماً من شأننا ، كما يبرهن على ذلك قياس النشاط الاشعاعي ودراسة غبار الطلع . وبالمقابل فإن

تنوع المجتمعات البشرية وعددها — عدة آلاف في نهاية القرن التاسع عشر — يظهر أنها لنا كأنها منتشرة في الحاضر . ولا شيء يدعو إلى الدهشة إذا تبيننا منهج التحولات بدلاً من منهج الحساب التفاضلي ، استجابة لما يتطلبه الموضوع .

في الواقع ، ثمة علاقة وثيقة بين مفهوم التحول ومفهوم البنية ، تشغل مكاناً كبيراً في أعمالنا . ولقد أدخلها راد كليف — براون في الانثروبولوجيا الاجتماعية مستلهماً أفكار مونتسكيو وسبنسر ؛ وكان يستعين بها في تعيين الطريقة المستديمة لاتصال الافراد والفئات الاجتماعية داخل الهيئة الاجتماعية . وعلى ذلك ، فالبنية في نظره تدخل في فئة الواقعة ؛ وهي معطاة في ملاحظة كل مجتمع خاص . هذه النظرة تنشأ ، دون شك ، من تصور معين للعلوم الطبيعية ، ولكنها ربما فقدت حظوتها بعد ذلك لدى أمثال كوفيه .

واليوم ، لايمكن أي علم من النظر إلى البنيات المتعلقة بمجاله على أنها تقول إلى ضرب من الترتيب ، أي كان ، لاجزاء أي كانت . فليس ثمة من ترتيب يتصف بأنه بنية إلا الترتيب الذي يستجيب لشرطين اثنين : إنه منظومة يسودها ترابط داخلي : وهذا الترابط ، المغلق أمام ملاحظة منظومة منفردة ، يظهر في دراسة التحولات ، التي تساعد في العثور على خصائص مماثلة في منظومات مختلفة في الظاهر . وكما كتب غوته :

« إن جميع الاشكال متشابهة ، وليس أي شكل منها يماثل الاشكال الأخرى بحيث أن جوقتها تقود إلى قانون خفي . »

إن تقارب المنظورات العلمية على هذا النحو مشجع جداً لعلوم

العلامات التي تشكل الانثروبولوجيا الاجتماعية قسماً منها ، نظراً لان العلامات والرموز لا تتمكن من القيام بدورها مالم تنتم إلى منظومات محكومة بقوانين داخلية من التضمن والاستبعاد ، ولان خاصة أي منظومة للعلامات تكمن في امكان تحويلها وبعبارة أخرى امكان ترجمتها ، إلى لغة منظومة أخرى بواسطة عدد من الابدالات . فأن يكون ثمة امكان لان ينشأ مثل هذا التصور في علم الاحاث ، ذلك أمر يحث الانثروبولوجيا الاجتماعية على أن تتغذى بحلم غامض : فهي تنتمي إلى العلوم الانسانية ، واسمها يدل بما يكفي على هذا الانتماء ؛ ولكنها ، إذا كانت تدعن لان تتطهر بالقرب من العلوم الاجتماعية ، فلأنها لاتقنط من أن تُبعث يوم الحساب ، بين العلوم الطبيعية .

لندحاول أن نظهر بمثالين كيفية قيام الانثروبولوجيا الاجتماعية بتبرير برنامجها .

إننا نعرف الوظيفة التي يقوم بها تحريم سفاح المحارم في المجتمعات البدائية . إن هذا التحريم ، إذ يلقي إذا صح القول ، بالاخوات والبنات خارج الزمرة الاجتماعية القائمة على القرابة بالدم ، وإذ يخصص لهن أزواجاً من زمر أخرى ، يعقد بين هذه الزمر الاجتماعية الطبيعية روابط مصاهرة ، هي الاولى التي يمكن أن نصفها بأنها اجتماعية . وهكذا فإن تحريم سفاح المحارم يؤسس المجتمع البشري ، بل ، بمعنى من المعاني ، هو المجتمع ذاته .

وما تم اعتماد الطريقة الاستقرائية لتبرير هذا التفسير . فكيف كان سيتسنى القيام بذلك والامر يتعلق بظواهر ذات ارتباط كلي ، ومع ذلك تبتكر المجتمعات المختلفة بينها شتى أنواع الاتصالات الغريبة ؟

يضاف إلى هذا أن الامر لا يتعلق هنا بواقعات ، بل بدلالات . فالمسألة التي طرحناها على أنفسنا هي مسألة معنى تحريم سفاح المحارم (أي ماكانوا يطلقون عليه في القرن الثامن عشر « روحه ») ، لا نتائج هذا التحريم ، الحقيقة أو الوهمية . كان يجب إذأ ، فيما يخص مدونات القرابة وقواعد الزواج المطابقة ، تحديد خاصتها المنظومية . ولم يكن ذلك ممكناً إلا ببذل جهد اضافي يقوم على اعداد منظومة لهذه المنظومات ويضعها فيما بينها في علاقة تحول . ومنذئذ ، فان ما لم يكن بعد سوى فوضى هائلة ، ، كان ينتظم على صورة قواعد لغوية : أي بيان يفرض بجميع الطرق التي يمكن تصورها إقامة منظومة مبادلة ، والمحافظة عليها .

نحن عند هذه النقطة من المسألة . والآن ، كيف العمل للإجابة عن السؤال التالي ، سؤال كلية هذه القواعد في جملة المجتمعات البشرية ، بما فيها المجتمعات المعاصرة ؟ حتى لو لم نعرف تحريم سفاح المحارم على طريقة الاستراليين والهنود الامريكيين ، فهو موجود بيننا أيضاً ، ولكن هل مازال يقوم بالوظيفة نفسها ؟ لعلنا تمسكنا به لاسباب مختلفة جداً ، مثل الاكتشاف المتأخر للنتائج الضارة التي يسفر عنها الزواج بين أقرباء الدم ، ولعل هذه المؤسسة أيضاً أصبحت — كما كان يظن دور كهائم — لاتقوم لدينا بدور ايجابي ، وبقيت مجرد أثر من المعتقدات المهجورة ، الراسخة في الفكر الجماعي ، أو بالاحرى ، أفليس مجتمعا ، وهو حالة خاصة من نوع أوسع ، مشروط ، كالمجتمعات الاخرى كلها ، بالنسبة لتماسكه ووجوده ذاته ، بشبكة — أصبحت لدينا مضطربة وفي منتهى التعقيد — من الصلات بين الاسر القائمة على القرابة بالدم ؟ وفي حالة الايجاب ، هل ينبغي التسليم بأن الشبكة متجانسة بجميع

أجزائها ، أو هل ينبغي التعرف فيها على نماذج بنيات مختلفة بحسب البيئات والمناطق ومتغيرة تبعاً للتقاليد التاريخية المحلية ؟

إن هذه المشكلات أساسية في الأنثروبولوجيا ، نظراً لأن الجواب الذي ستقترن به سيبت في الطبيعة الداخلية للواقعة الاجتماعية وفي درجة مطاوعتها . غير أن البت بواسطة مناهج مقتبسة من منطق ستبورات ميل متعذر والحالة هذه . فنحن لانستطيع تغيير العلاقات المعقدة التي يفترضها مجتمع معاصر - على الاصعدة التالية : التقني والاقتصادي والمهني والسياسي والديني والبيولوجي - وقطعها وتجديدها حسب مشيئتنا ، أملاً في اكتشاف العلاقات الضرورية لوجود المجتمع بوصفه كذلك ، والعلاقات التي يتمكن من الاستغناء عنها عند اللزوم .

ولكننا قد نستطيع أن نختار من المنظومات الزوجية ! التي تتضح فيها وظيفة المبادلة ، أشدها تعقيداً وأقلها استقراراً ؛ وأن نصنع أنماطاً عنها في المختبر ، لتحديد كيفية عملها عندما تنطوي على عدد متزايد من الافراد ؛ وأن نبدل أيضاً أشكال أنماطنا أملاً في الحصول على أنماط من النموذج ذاته ، وإنما أشد تعقيداً وأكثر بعداً عن الاستقرار أيضاً وعندئذ نقارن دورات المبادلة الجارية بهذه الصورة بأبسط الدورات التي تتسنى ملاحظتها ميدانياً ، في المجتمعات المعاصرة ، مثلاً في المناطق المتميزة بجماعات منعزلة صغيرة الحجم ، ونحاول به اسطة الانتقالات المتعاقبة من المختبر إلى الميدان ومن الميدان إلى المختبر ، أن نسدّ الفراغ تدريجياً بين سلسلتين ، احدهما معروفة والثانية مجهولة ، بادراج سلسلة من الاشكال الوسيطة . وأخيراً لانكون قد قمنا بشيء سوى إعداد لغة مزاياها الوحيدة أنها متماسكة شأن كل

لغة ، وتعرض بعدد قليل من القواعد ظاهرات تُعدّ حتى ذلك الحين شديدة الاختلاف . فإن لم نستطع بلوغ حقيقة فعلية منيعة ، نكون قد توصلنا إلى حقيقة عقلية .

* * *

وأما المثال الثاني فيتعلق بمشكلات من النموذج نفسه ، معالجةً على مستوى آخر : والمقصود دائماً سفاح المحارم ، ولكن ليس بشكله النظامي هذه المرة : بل على أنه موضوع تفكير أسطوري .

يروى هنود ابروكوا والغونسكان حكاية فتاة معرضة لاغراءات غزل من زائر ليلي ، تحسبه أخاها . وكل شيء يدل على الجاني : المظهر البدني والثياب والحد المخدوش ، كل ذلك يشهد بفضيلة البطلة . وإذا اتهم أخاها اتهاماً صريحاً، فإنه يبوح بأن له شبيهاً أو صنواً على الاصح : ذلك أن الصلة بينهما قوية جداً بحيث أن كل حادث يقع لاحدهما ينتقل إلى الآخر انتقالاً آلياً : ثوب ممزق ، جرح في الوجه . . . ولكي يقنع الفتى أخته التي لم تصدقه ، يقتل صنوه أمامها ؛ ولكنه يعلن في الوقت نفسه قرار موته نظراً لارتباط قدرهما .

والواقع أن أم الضحية رغبت في أن تتأثر لولدها ؛ وهي ، والحالة هذه ، ساحرة قديرة ، سيدة البومات . وثمة وسيلة واحدة لتضليلها : هي اقتران الاخت بأخيها ، الذي يظهر في هيئة الصنو الذي قتله . وسفاح المحارم من البعد عن امكان التصور بحيث لن يكون بوسع المرأة العجوز أن تخطر الحيلة بياها ، ولكن البومات لا تتخدع بذلك وتخبر عن المجرمين اللذين يفلحان مع ذلك في الهرب .

والمستمع الغربي يعثر بلا عناء ، في هذه الاسطورة ، على موضوع

رسمته اسطورة أوديب : ذلك أن الاحتياطات المتخذة لتجنب سفاح المحارم تجعله محتملاً ؛ ففي الحالتين ينتج الحدث المفاجيء من اندماج شخصيتين ظهرت في البداية متميزتين . فهل هذا مجرد مصادفة - أسباب مختلفة تبين أن الدوافع ذاتها مجتمعة هنا وهناك على نحو كفي - أو أن الشبه يرجع إلى أسباب أعمق ؟ وعندما قمنا بالمقارنة ألم نضع اليد على جزء من مجموعة دالة ؟

لو وجب الرد بالإيجاب ، لشكل سفاح المحارم في الاسطورة الايروكية ، بين الاخ والاخت ، ابدالاً لسفاح المحارم في اسطورة أوديب بين الام والابن . والظروف التي جعلت الاول محتوماً - شخصية البطل المذكر المزدوجة - قد تكون ابدالاً لهوية أوديب المزدوجة ، المفروض أنه ميت ولكنه حي ، ولد محكوم عليه وبطل ظافر . ولعل اكمال البرهنة يتطلب أن نكتشف في الاساطير الامريكية تحول حادثة السفنكس التي تؤلف العنصر الوحيد الذي مازال ناقصاً في اسطورة أوديب .

وعلى ذلك فقد تكون التجربة حاسمة حقاً في هذه الحالة الخاصة (ولهذا أثرنا اختيارها) : فكما لاحظ بواز قبل غيره (١٨٩١ ، ١٩٢٥) تعتبر الاحجيات أو الالغاز ، مع الامثال ، فناً غائباً تقريباً لدى هنود امريكا الشمالية . وإذا عثر على بعض الالغاز في محيط الاسطورة الامريكية الدلالي ، فلا يمكن إذن اعتبار ذلك نتيجة الصدفة بل دليل على ضرورة .

ثمة وضعان من أوضاع الالغاز على وجه الحصر في امريكا الشمالية أصلهما أهلي بالتأكيد : توجد لدى هنود بويبلو في جنوب غربي الولايات المتحدة أسرة مهرجين احتفاليين ، يطرحون الغازاً على المشاهدين

وهم كما تقول الاسطورة ، أولاد سفاح ؛ ونتذكر من جهة أخرى أن الساحرة المذكورة في الاسطورة الملخصة أعلاه ، والتي تهدد حياة البطل ، هي سيدة البومات ؛ وعليه توجد لدى الالغونكان أساطير تطرح فيها البومات ، أو جدّ البومات أحياناً ، ألغازاً على البطل تحت طائلة الموت . ومن ثمّ ، تبدي الالغاز ، في امريكا أيضاً ، سمة أوديبية مزدوجة : من جهة ، بطريق سفاح المحارم ، ومن جهة أخرى ، بطريق البومة التي نحن مسوقون إلى أن نرى فيها سنفكساً أمريكياً منقولاً .

ويبدو إذن أن الارتباط ذاته بين اللغز وسفاح المحارم موجود لدى شعوب يفصل بينها التاريخ والجغرافيا واللغة والثقافة . فلنضع ، من أجل اتاحة المقارنة ، نموذجاً للغز يعبر جيداً عن خصائصه الثابتة في مختلف الميثولوجيات ولنعرّفه من وجهة النظر هذه على أنه سؤال يُفترض أنه سيبقى بلا جواب . ومن غير أن نبحث هنا جميع التحولات التي قد تطرأ على هذه العبارة ، لنقتصر على سبيل التجربة ، على قلب حدودها فنحصل على : جواب لم يكن له سؤال .

تلك في الظاهر صيغة مجردة من المعنى تماماً . ومع ذلك ، تلك حقيقة صارخة أن ثمة أساطير ، أو أجزاء أساطير ، تؤلف هذه البنية ، المتناظرة مع الاخرى والمتعاكسة معها ، محركها الدرامي . ولا يتسع المجال لرواية الامثلة الامريكية . إذاً ، سأقتصر على التذكير بموت بوذا ، الذي صار محتمّاً لأن أحد تلامذته سها عن طرح السؤال المنتظر ؛ وأقرب إلينا من ذلك الاساطير القديمة المعدلة في المجموعة الملحمية ، التي يتوقف العمل فيها بسبب تهيب البطل أمام المركب السحري ، والذي لم يجرؤ أن يسأله عما « يستطيع القيام به » .

هل هذه الاساطير موجودة وجوداً مستقلاً ، أو هل ينبغي اعتبارها ، بدورها ، نوعاً من جنس أوسع ، تؤلف الاساطير من النموذج الاوديبى نوعاً آخر منه ؟ سنبحث ، من خلال تكرار النهج السابق ، عما إذا كان بالامكان ارجاع العناصر التي تميز احدى الزمرتين إلى تحولات (ستكون هنا انعكاسات) العناصر التي تميز الزمرة الاخرى ، وإلى أي حد . وهذا ما يحصل فعلاً : يتم الانتقال من بطل يغالي في العلاقة الجنسية إلى حد سفاح المحارم ، إلى عفيف يزهد فيها ؛ شخصية حاذقة تعرف جميع الاجوبة ، تخلي المكان إلى شخصية ساذجة تجهل كل شيء حتى طرح الاسئلة . المسألة التي تتطلب الحل في القراءات الامريكية لهذا النموذج الثاني وفي المجموعة الملحمية هي مسألة « الصيف الملقى » ؛ وعليه ، فإن جميع الاساطير الامريكية من النموذج الاول ، أي من النموذج « الاوديبى » تتعلق بشتاء خالد ، يلغيه البطل عندما يحل الالغاز محدداً بذلك قدوم الصيف . وزيادة في التبسيط ، نقول إن برسيغال يبدو ، إذآ ، مثل أوديب معكوس : تلك فرضية ما كنا لنجرؤ على التفكير بها ، لو ترتب علينا مقارنة مصدر يوناني بمصدر سائي ، ولكنها تفرض نفسها في سياق امريكي - شمالي ، حيث النموذجان ماثلان لدى الشعوب نفسها .

غير أننا لم نفرغ من البرهنة . ومنذ أن ثبت أن العفة تقيم مع « الجواب بلا سؤال » ، وسط منظومة دلالية ، علاقة تماثل علاقة سفاح المحارم بـ « السؤال بلا جواب » ، يجب أن نسلم أيضاً بأن العبارتين ذواتي الصورة السوسولوجية - البيولوجية هما في علاقة تماثل مع العبارتين ذواتي الصورة النحوية . ثمة علاقة بين حل اللغز وسفاح المحارم ، ولكنها

ليست خارجية وفعلية ، بل داخلية وعقلية ، ولهذا السبب أيضاً تستطيع حضارات مختلفة ، كحضارات العصور القديمة الكلاسيكية وامريكا الالهية ، أن تجمعها بصورة مستقلة . وسفاح المحارم ، شأنه شأن اللغز المحلول ، يقارب بين حدود حُكم عليها أن تبقى منفصلة : فالابن يتزوج أمه ، والاخ أخته ، مثلما يفعل الجواب عندما ينجح على غير انتظار بالانضمام إلى سؤاله .

إن الزواج بجو كاست ، في اسطورة أوديب ، لا يتبع إذن الانتصار على السفنكس على نحو كفيي : فبالإضافة إلى أن الاساطير من النموذج الاوديبى (الذي نذكر هكذا تعريفاً واضحاً له) تشبه دائماً اكتشاف سفاح المحارم بحل لغز حي يشخصه البطل ، على أصعدة مختلفة وبلغات مختلفة ، فإن شتى فصولها تتكرر ؛ وهي تقدم البرهنة نفسها التي نعثر عليها في الاساطير القديمة التي تتضمنها المجموعة الملحمية على صورة معكوسة : ذلك أن اتحاد الاقوال المقنعة ، أو الاقرباء بالدم مع جهلهم بهذه القرابة ، اتحاداً جريئاً ، يسبب الفساد والتخمر ، وهيجان القوى الطبيعية — فلنتذكر الطاعون الطيبي — مثلما يستنزف العجز في مجال الجنس (أو مجال الدخول في حوار مطروح) خصوبة الحيوانات والنباتات .

يجب على الانسان أن يصمم على أن يؤثر توازن ايقاع الفصول ودوريتها على المنظورين اللذين قد يأسران خياله ، منظوري صيف أو شتاء خالدين على السواء ، ولكن الاول ماجن حتى الفساد ، والثاني طاهر حتى العقم . والايقاع الفصلي في النظام الطبيعي يقابل الوظيفة التي يقوم بها ، على الصعيد الاجتماعي ، تبادل النساء في الزواج ،

وتبادل الكلمات في الحديث ، شريطة ممارستهما لغاية التواصل على نحو صريح ، بعيداً عن الحيلة والفسق وبعيداً على وجه الخصوص عن القصد السيء .

* * *

اكتفينا هنا بعرض الخطوط الكبرى من برهنة — ستُفصل في درس آخر من سنة قادمة (٣) — تهدف إلى توضيح مشكل الثابتية هذا ، الذي تحاول الانثروبولوجيا أن تحله جنباً إلى جنب مع علوم أخرى ، ولكنه ، لديها ، يظهر على أنه صورة حديثة من صور المسألة التي طرحتها على نفسها دائماً : مسألة كلية الطبيعة البشرية .

ألسنا نشيخ بوجهنا عن هذه الطبيعة البشرية عندما نستعيص ، في استخلاص ثوابتنا ، عن معطيات التجربة بأنماط ننكب بصدها على عمليات مجردة ، مثل العالم بالخبر مع معادلاته ؟ لقد أخذ ذلك علينا أحياناً . ومع أن للاعتراض أهمية ضعيفة في نظر الممارس — الذي يعلم أية أمانة دقيقة للواقع المشخص يدفعها لقاء الحرية التي يمنحها لنفسه لبحث هذا الواقع بحثاً سريعاً للحظات قصيرة — أود التذكير بأن الانثروبولوجيا الاجتماعية ، إذ تنهج على هذه الصورة ، تستعيد لحسابها فقط قسماً من البرنامج الذي كان دور كهام وموس قد وضعاه لها .

يدافع دور كهام عن نفسه ، في مقدمة طبعة قواعد المنهج السوسولوجي الثانية ، ضد التهمة بأنه أسرف في فصل الجماعي عن الفردي . ويقول إن هذا الفصل ضروري ، ولكنه لا يستبعد الانتهاء مستقبلاً « إلى تصور

(١) انظر تقريرنا عن التعليم لعام ١٩٦٠ - ١٩٦١ ، حوليات معهد فرنسا

١٩٦١ - ١٩٦٢ ، ص : ٢٠٠ - ٢٠٣ .

امكان علم نفس شكلي تماماً ، يكون نوعاً من مجال مشترك بين علم النفس الفردي وعلم الاجتماع » . ثم يتابع قائلاً : « مايلزنا إنما هو البحث ، من خلال مقارنة الموضوعات الاسطورية والخرافات والتقاليد الشعبية واللغات ، عن الطريقة التي تتجاذب بها التصورات الاجتماعية وتتباع ، ويندمج بعضها ببعض أو تتمايز » .

ويلاحظ دور كهائم ، وهو يختم كلامه ، أن هذا البحث يتعلق على الاصح بالمنطق المجرد . ومن الطريف أن نشير إلى أي حد كان ليفي برون قريباً من هذا البرنامج ، لولم يكن قد اختار بادئ ذي بدء اقضاء التصورات الاسطورية إلى غرفة انتظار المنطق ، ولو لم يكن قد جعل من الفصل أمراً نهائياً عندما تخلى فيما بعد عن مفهوم الفكر ما قبل المنطقي ، ولكن ذلك إنما لجعل الرضيع يفرغ ، كما يقول الانجليز ، مع ماء الحمام : منكرأ على « العقلية البدائية » ما كان قد منحها من خاصة معرفية في البداية ، وملقياً بها كلها في وسط الانفعالية .

أما موس ، وهو أكثر التزاماً لتصور دور كهائم لـ « علم نفس مبهم » كامن تحت الواقع الاجتماعي ، فيوجه الانثروبولوجيا « نحو البحث عما هو مشترك بين الناس . . . يتواصل الناس بالرموز . . . ولكنهم لا يستطيعون الحصول عليها والاتصال بواسطتها إلا لان لهم غرائز واحدة » .

مثل هذا التصور ، وهو تصورنا أيضاً ، أفلا يتعرض لنقد آخر ؟ قد يقال : إذا كان هدفكم الاخير بلوغ بعض الاشكال الفكرية والاخلاقية الكلية (لأن المحاولة في الهبة تنتهي إلى نتائج أخلاقية) ، فلماذا تعطون المجتمعات التي تسمونها بدائية قيمة ممتازة ؟ أفلا ينبغي

الوصول ، افتراضاً ، إلى النتائج ذاتها انطلاقاً من أية مجتمعات ؟ ذلك هو المشكل الاخير الذي أود أن أبحثه قبل ختام درس طال .

ذلك ضروري جداً ولا سيما أن ، بين الاتنولوجيين وعلماء الاجتماع الذين يصغون إلي ، عدداً ممن يدرسون المجتمعات التي تتحول تحولاً سريعاً ، قد يعترض على التصور الذي أبدو أنني أكوّنه لنفسي ضمناً عن المجتمعات البدائية . وقد يحسب أن خصائصها المميزة المزعومة تقتصر على وهم ، نتيجة جهلنا بما يحدث فيها حقاً ؛ وأنها ، موضوعياً ، لا تطابق الواقع .

إن طابع الاستقصاءات الاتنوغرافية يتغير دون ريب كلما زالت القبائل الهمجية الصغيرة ، التي كنا ندرسها سابقاً ، وذلك بامتزاجها في مجموعات أوسع حيث تميل مشكلاتها إلى أن تشبه مشكلاتنا . ولكن لو صحّ ، كما علّمنا موس ، أن الاتنولوجيا طريقة مبتكرة في المعرفة أكثر مما هي مصدر معارف خاصة ، لاستنتجنا فقط أن الاتنولوجيا تدار في أيامنا هذه بطريقتين : في الحالة الصرفة ، وفي الحالة المخففة . ومحاولة تعميقها حيث يمتزج منهجها بمنهج أخرى ، وحيث يختلط موضوعها بموضوعات أخرى ، ليست عمل موقف علمي سليم . إذأ ، سيخصص هذا الكرسي للاتنولوجيا الصرفة ، مما لا يعني أنه يتعذر تطبيق تدريسيها لغايات أخرى ، كما لا يعني أنها ستهمل المجتمعات المعاصرة التي تتعلق ، من بعض الوجوه ، وعلى بعض المستويات ، بالمنهج الاتنولوجي تعلقاً مباشراً .

إذأ ، ماهي الاسباب الداعية إلى الايثار الذي نحسه ازاء هذه المجتمعات التي نسميها بدائية لعدم توافر مصطلح أفضل ، مع أنها ليست كذلك بالتأكيد ؟

السبب الاول ، ولنعترف بصراحة ، ذو طابع فلسفي فكما كتب ميرلو - بونتي ، « كلما رجع عالم الاجتماع (ولكنه إنما يفكر بالأنثروبولوجي) إلى المصادر الحية لمعرفة ، إلى ما يعمل في داخله على أنه وسيلة لفهم أبعاد التكوّنات الثقافية عنه ، يمارس الفلسفة ممارسة عفوية » (١٩٦٠ ص ١٣٨) . إن البحث الميداني الذي تبدأ به كل مهنة اتنولوجية ، هو في الواقع مصدر الشك ومغذيه ، وذلك موقف فلسفي على وجه الخصوص . وهذا « الشك الانثروبولوجي » لا يقوم فقط على العلم بأننا لانعرف شيئاً بل أيضاً على تعريض ما كنا نعتقد أننا نعرفه وتعريض جهله ذاته ، تعريضاً مقصوداً ، إلى الشك والتكذيبات التي يمكن أن توجهها إلى أفكار وعادات عزيزة جداً ، أفكار وعادات قد تناقضنا تناقضاً شديداً ، وخلافاً لما يوحي به الظاهر نرى أن الانثولوجيا إنما تتميز من علم الاجتماع بمنهجها الذي يتصف بأنه فلسفي على وجه الدقة . فعالم الاجتماع يتوخى الموضوعية خوفاً من الوقوع في الغفلة ؛ فيما لا يشعر الانثولوجي بهذا الخوف ، نظراً لأن المجتمع البعيد الذي يدرسه لا يمت إليه بصلة وأنه لا ياتزم سلفاً بأن يحصل منه على جميع الفوارق الدقيقة والتفصيلات وحتى القيم ؛ وباختصار كل ما يجازف ملاحظ مجتمعه الخاص بالتورط فيه .

إن الانثروبولوجيا ، إذ تختار ذاتاً وموضوعاً يتصف كل منهما بأنه بعيد عن الآخر بصورة تامة ، تتعرض لخطر مع ذلك : خطر أن تبطل المعرفة الحاصلة من الموضوع خصائصه الجوهرية ، وإنما تقتصر على التعبير عن وضعية الذات بالنسبة إلى الموضوع ، وضعية تتصف بأنها نسبية ومتغيرة دائماً . والواقع أن من الممكن جداً أن يكون مقضياً على المعرفة الانثولوجية المزعومة بالبقاء غريبة وناقصة غرابية المعرفة

التي يكوّنها زائر غريب عن مجتمعنا الخاص ونقصها . إن هندي كواكيونل الذي كان بواز يدعوّه أحياناً إلى نيويورك ليمده بالمعلومات ، كان لا يكثر لمشهد ناطحات السحاب والشوارع المزدحمة بالسيارات بل كان يدخر فضوله الفكري كله إلى ما كان يُعرض آتئذ من أقزام وعمالقة ونساء ملتحيات في « تايم سكوار » ، وإلى موزعي الاطعمة المطبوخة الآليين ، والكرات الصفر التي تزين مطلع درابزين الدرج . كان جميع ذلك ، لأسباب لا أتمكن من ذكرها هنا ، يضع ثقافته الخاصة موضع الاتهام ، وهي التي كان يحاول أن يتعرف عليها فقط في بعض جوانب ثقافتنا .

أفلا يستسلم الاتنولوجيون ، على طريقتهم ، للغواية نفسها عندما يسمحون لأنفسهم ، كما يفعلون في معظم الاحيان ، بتأويل عادات السكان الاصليين ومؤسساتهم تأويلاً جديداً بقصد مطابقتها مع النظريات الحديثة ، وإن كانوا لا يعترفون بهذا القصد ؟ لقد أثّرت مسألة الطوطمية ، التي يعتبرها بعضنا شفاقة وغير جوهرية ، في التفكير الاتنولوجي طوال سنوات ، ونحن نعلم الآن أن هذه الاهمية نتجت عن ذوق معين للفاحش والغريب ، ظهر على أنه مرض من أمراض العلم الديني : اسقاط سلبى لخوف من المقدس تتعذر مراقبته ، ولم يفلح الملاحظ نفسه بالتححرر منه . هكذا تكونت نظرية الطوطمية « بالنسبة لنا » ، وليس « بذاتها » ، ولا شيء يضمن عدم نشوئها أيضاً ، بأشكالها الحالية ، من وهم مماثل .

لقد دهش اتنولوجيوجيلي من الاشمتراز الذي تولد لدى فرازر من الابحاث التي كان قد كرس حياته لها . قال : « تاريخ فاجع لاختفاء الانسان : حماقات ، جهود باطلة ، أوقات ضائعة ، آمال خائبة » . ونحن نكاد لانقل دهشة ازاء رأي ليفي - برونول في الاساطير ، حيث

يقول في المفكرات : « لقد فقدت تأثيرها فينا . . . حكايات . . . غريبة ، لكي لانقول مُحالة وغير مفهومة . . . والعناية بها تتطلب مجهوداً . . . » لقد اكتسبنا ، بالطبع ، معرفة مباشرة بصور الحياة والفكر الغريبيين ، كان قد افتقر اليها اسلافنا ؛ ولكن أليس كذلك أيضاً أن السريالية - أعني تطوراً داخلياً في مجتمعنا - قد بدلت حساسيتنا وأتينا مدينون لها باكتشاف أو إعادة اكتشاف نزاهة وحماسة في غمرة دراساتها ؟

لنقاوم ، لذا ، اغراءات نزعة موضوعية ساذجة ، على أن لانتجاهل مايقدمه لنا مركزنا على أننا ملاحظون من ضمانات موضوعية غير منتظرة ، بسبب عدم ثباته ذاته . ذلك أنه كلما كانت المجتمعات المسماة بدائية بعيدة جداً عن مجتمعنا . استطعنا الوصول إلى « واقعات سير العمل العام هذه » التي كان يتكلم عليها موس والتي تنهياً لها الفرصة لأن تصبح « أكثر كلية » وأن تتمتع بنصيب أوفى من الواقع . في هذه المجتمعات ، وأنا استشهد دوماً بموس ، « نندرك أناساً وجماعات اجتماعية وتصرفات . . . ، ونراهم يتحركون كما في الميكانيك ، ونرى جماهير ومنظومات » . هذه الملاحظة الممتازة ، لأنها بعيدة ، تستتبع دون شك بعض الاختلافات النوعية بين هذه المجتمعات ومجتمعنا . فعلم الفلك لايتطلب بعد الاجرام السماوية فحسب ، بل يجب أيضاً ألا يمر الزمن فيها بالايقاع ذاته ، والا لكانت الارض قد زالت قبل نشأة علم الفلك بوقت طويل .

* * *

المجتمعات البدائية موجودة ، بالتأكيد ، في التاريخ ، وماضيها

قديم قدم ماضيها ، إذ أنه يرقى إلى أصول البشر . لقد تعرضت في أثناء آلاف السنين إلى جميع أنواع التحولات ومرت في عهود من الازمات والرخاء ، وعرفت الحروب والهجرات والمغامرات . غير أنها تخصصت في سبل غير السبل التي اخترناها . ربما بقيت ، من بعض النواحي ، قريبة من شروط العيش القديمة جداً ؛ وهذا لا ينفى أنها تبتعد عنها ، من نواح أخرى ، أكثر منا .

وعلى الرغم من كون هذه المجتمعات في التاريخ ، يبدو أنها أعدت أو احتفظت بحكمة خاصة تحنها على الامعان في مقاومة كل تغيير في بنيتها قد يسمح للتاريخ بالدخول إليها على حين غرة . فالمجتمعات التي نجحت ، مؤخراً أيضاً ، في حماية خصائصها المميزة تبدو لنا مجتمعات اتجه همها كله إلى الاستمرار في وجودها . وطريقتها في استغلال البيئة تؤمن مستوى عيش بسيط وحماية الموارد الطبيعية معاً . وقواعد الزواج التي تطبقها ، على تنوعها ، تتسم ، في نظر الديموغرافيين بسمة مشتركة تتجلى في تحديد معدل الخصب إلى أقصى حد والمحافظة على ثباته . وأخيراً ، يبدو أن حياتها السياسية ، التي تقوم على الرضى ولا تقبل سوى القرارات المتخذة بالاجماع ، صيغت لاستبعاد استخدام هذا المحرك للحياة الاجتماعية الذي يستعمل الفروق التفاضلية بين سلطة ومعارضة ، أكثرية وأقلية ، مستغلين ومستغلين .

باختصار ، إن هذه المجتمعات ، التي يمكن أن نسميها « باردة » لقرب الحرارة التاريخية في بنيتها الداخلية من الصفر ، تتميز بعدد أعضائها المحدود وطريقة عملها الآلي من المجتمعات « الحارة » التي ظهرت في أماكن مختلفة من العالم في إثر ثورة الحجر المصقول ، وحيث

ثم تحريض مفاضلات بين الشيع والطبقات بلا هوادة لاستخلاص الصيرورة والطاقة منها .

أهمية هذا التمييز نظرية على نحو خاص ، لانه لا يوجد ، على الأرجح ، مجتمع مشخص واحد يطابق في جملته وفي كل جزء من أجزائه هذا النموذج أو ذاك مطابقة صحيحة . وبمعنى آخر أيضاً ، يظل هذا التمييز نسبياً لو صح ، كما نعتقد ، أن الانتروبولوجيا الاجتماعية تخضع لواقعية مزدوجة : ماضوية ، نظراً لسير أنواع الحياة البدائية في طريق الزوال ، ولضرورة الاسراع في جني اللروس منها ؛ ومستقبلية لاننا نشهد تطوراً يتسارع ايقاعه ، ونحس الآن أننا « بدائيون » قياساً إلى أولاد أحفادنا ، ونحاول تثبيت شرعيتنا بمقارنة أنفسنا بأولئك الذين كانوا - وما زالوا للحظة قصيرة - بمثابة جزء منا يستمر في البقاء .

ومن جهة أخرى ، لاتسم هذه المجتمعات التي كنت قد سميتها مجتمعات « حارة » بهذه السمة في المطلق . فعندما فرضت الحاضرات - الدول الكبرى في حوض البحر المتوسط والشرق الاقصى نظام الرق بعيد ثورة الحجر المصقول ، أقامت نموذجاً من المجتمع أمكن أن تُستخدم فيه الفروق التفاضلية بين الناس - بعضهم سائد وبعضهم الآخر مسود - لخلق ثقافة بايقاع ظل عجباً إلى ذلك الحين ولا يرقى إليه الشك . والثورة الآلية في القرن التاسع عشر ، بالقياس إلى هذه الصيغة ، لاتمثل تطوراً موجهاً في الاتجاه نفسه بقدر ماتمثل مخططاً منشوشاً لحل مختلف : تستند لوقت طويل أيضاً إلى المفاسد نفسها ، والاعمال الجائرة ذاتها ، جاعلة في الوقت نفسه من الممكن أن تُنقل إلى الثقافة هذه الوظيفة التي أسندتها إلى المجتمع ثورة ماقبل المرحلة التاريخية مباشرة .

لو كان الانثروبولوجي مطالباً - لاسمح الله بذلك - بأن يتكهن بمستقبل البشرية ، لما تصوره دون شك امتداداً أو تجاوزاً للأشكال الحالية ، بل على الاصح ، على غرار ضرب من التكامل يوحد تدريجياً بين الصفات الخاصة بالمجتمعات الباردة والمجتمعات الحارة . ولعل تفكيره يصل الخيط ثانية بحلم ديكارت القديم القائم على وضع الآلات بوصفها أشخاصاً آليين في خدمة البشر ؛ ويقتني تفكيره أثر هذا الحلم في فلسفة القرن الثامن عشر الاجتماعية وحتى سان سيمون ؛ ذلك أن سان سيمون ، عندما أعلن الانتقال « من حكم الناس إلى ادارة الاشياء » ، كان يستبق في آن واحد تمييز الانثروبولوجيا بين الثقافة والمجتمع وهذا التحول الذي تجعلنا انجازات نظرية الاعلام والالكترونيات نستشف على الاقل امكان حصوله : هذا التحول من طراز حضارة دشّن الصيرورة التاريخية في غابر الزمان ولكن لقاء تحول الناس إلى آلات ، إلى حضارة مثالية تنجح في تحويل الآلات إلى بشر وعندئذ ، يتحرر المجتمع من لعنة قديمة كانت ترغمه على استعباد البشر في تحقيق التقدم عندما تضطلع الثقافة اضطلاعاً كلياً بمسؤولية صنع هذا التقدم . وبعد ذلك يتكوّن التاريخ من تلقاء نفسه ، ويتمكن المجتمع مرة أخرى ، وقد وُضع خارج التاريخ وفوقه ، من تعهد هذه البنية المنتظمة والشفافة التي تُعلمنا أفضل المجتمعات البدائية محافظة عليها أنها لاتتناقض مع البشرية . ولعل الانثروبولوجيا الاجتماعية تجد في هذا المنظور ، وإن كان طوباوياً ، مسوغها الارفع ، نظراً لأن أشكال الحياة والفكر التي تدرسها لن يكون لهما بعد ذلك فائدة تاريخية ومقارنة فحسب : بل أنها توافق أيضاً فرصة موالية ودائمة للانسان ، مهمة الانثروبولوجيا الاجتماعية ، ولا سيما في احلك الساعات ، أن تسهر عليها .

هذه الحراسة اليقظة ، يعجز علمنا عن القيام بها - وربما لم يكن ليتصور أهميتها وضرورتها - لو لم يكن بعض الناس ، في مناطق بعيدة من العالم ، قاوموا التاريخ بعناد وظلوا دليلاً حياً على مانريده انقاذه .

* * *

ختاماً لهذا الدرس ، أود ، في الواقع ، سيدي المدير ، أيها الزملاء الاعزاء ، أن أشير ، بوضع كلمات ، إلى احساس الانثروبولوجي الغريب ، عندما يدخل إلى بيت يرقى تقليده ، المتصل طوال أربعة قرون ، إلى عهد فرانسوا الاول . ثمة روابط عديدة تشده ، ولا سيما إذا كان عالماً بثقافات امريكا الاصلية ، إلى هذا العهد الذي تلقت فيه أوروبا وحي العالم الجديد وانفتحت على المعرفة الاتنوغرافية . لعله كان سيتمنى العيش فيه ؛ ماذا أقول ، بل هو يعيش فيه بذهنه كل يوم . وبما أن هنود البرازيل ، التي ابتدأت فيها مهنتي ، استطاعوا تبني شعار : « سأحافظ » ، تنطوي دراستهم على مزيتين : مزية رحلة إلى أرض بعيدة ، ومزие استكشاف الماضي ، وهذه الاخيرة أشد غموضاً أيضاً .

ولكن ، لهذا السبب أيضاً - مع العلم بأن رسالة معهد فرنسا قامت دوماً على تدريس العلم الناشيء - تراودنا رغبة بابداء الاسف . فما هو سبب التأخير الكبير في إحداث هذا الكرسي ؟ وكيف لم تتسلم الاتنوغرافيا مكانها عندما كانت حديثة ، وكانت الوقائع تحتفظ بغناها وجديتها ؟ ذلك أن المرء إنما يلذ له أن يتخيل إحداث هذا الكرسي عام ١٥٥٨ حين كان جان دو ليري يؤلف ، وقد عاد من البرازيل ، كتابه الاول ، وكان قد صدر كتاب أندريه تيفيه ، خصوصيات فرنسا القطبية الجنوبية .

ومن المؤكد أن الانثروبولوجيا الاجتماعية تكون أجدر بالاحترام وأحسن ثباتاً ، لو وقع الاعتراف الرسمي بها عندما كانت قد بدأت تنظيم مشروعاتها . ومع ذلك ، لو فرضنا حلول كل شيء على هذه الصورة ، فإنها ما كانت على ماهي عليه اليوم : بحثاً قلقاً ومتحمساً ، يلقي على الباحث وابلاً من الاسئلة الاخلاقية والنوعية على السواء . لعل من طبيعة علمنا أنه بدا في آن واحد على أنه جهد لاستدراك تأخر ، وتأمل حول تفاوت يجب أن تُنسب إليه بعض سمات هذا العلم الاساسية .

إذا كان المجتمع ماثلاً في الانثروبولوجيا ، فالانثروبولوجيا ماثلة في المجتمع : ذلك أن الانثروبولوجيا استطاعت توسيع موضوع دراستها تدريجياً ، بحيث شمل المجتمعات البشرية كلها ، غير أنها ظهرت في زمن متأخر من تاريخ هذه المجتمعات ، وفي قطاع صغير من الارض المأهولة . أضف أن المعنى الذي تنطوي عليه ظروف ظهورها لا يفهم مالم توضع هذه الظروف ثانية في إطار تطور اجتماعي واقتصادي خاص : عندئذ نكتشف أن هذه الظروف تترافق مع ضرب من الوعي — — ندم تقريباً — بأن البشرية استطاعت في اثناء زمن طويل جداً أن تبقى مستلبة من ذاتها ، وبأن هذا القسم من البشرية ، على وجه الخصوص ، الذي أنشأ الانثروبولوجيا ، هو نفسه الذي جعل من كثير من الناس الآخرين شيئاً مكروهاً ومحتقراً . فقد قيل أحياناً إن أبحاثنا أثر من آثار النزعة الاستعمارية . الامران مرتبطان بالتأكيد ولكن ليس ثمة ماهو أكثر خطأ من أن نعد الانثروبولوجيا استحالة أخيرة من استحالات الروح الاستعمارية : ضرباً من الايديولوجيا المخجلة التي قد تقدم لها فرصة البقاء .

مانسميه « النهضة » كان بالنسبة للاستعمار والانتروبولوجيا ، ولادة حقيقية . وبما أنهما كانا وجهاً لوجه منذ أصلهما المشترك ، فقد دار بينهما حوار ملتبس تواصل طوال أربعة قرون . فلو لم يكن الاستعمار موجوداً لكان ازدهار الانتروبولوجيا أقل تأخراً ، ولكن من المحتمل أيضاً أنه لم يكن ثمة شيء يخص الانتروبولوجيا ، كما أصبح دورها ، على وضع الانسان برمته موضع الاتهام في كل نموذج من نماذجه الخاصة . ان علمنا بلغ النضج حين بدأ الانسان الغربي يعلم أنه سوف لا يفهم نفسه مادام يعامل عرقاً واحداً أو شعباً واحداً على الارض معاملة الاشياء . وعندئذ على سبيل الحصر ، استطاعت الانتروبولوجيا أن تتوطد بالنسبة إلى ماهي عليه : مشروع يهدف ، إذ يبعث النهضة ويكفّر عنها ، إلى توسيع النزعة الانسانية بحيث تشمل البشرية كلها .

اسمحو لي إذآ ، أيها الزملاء الاعزاء ، بأن تكون كلماتي الاخيرة ، بعد أن حييت معلمي الانتروبولوجيا الاجتماعية في بداية هذا الدرس ، لأجل هؤلاء المهمجين ، الذين مازال تصلبهم الغامض يقدم لنا وسيلة تعيين الابعاد الحقيقية للواقعات البشرية : هؤلاء الرجال والنساء الذين يعودون في هذه اللحظة إلى مركز خيامهم الواقع على بعد آلاف الكيلومترات من هنا ، في سبب تحرقه حرارة الدغل أو غابة تغمرها الامطار ، لاقتسام زاد هزيل وذكر آلتهم معاً ؛ هنود المدارات هؤلاء وامثالهم في العالم الذين لم ييخلوا عليّ بعلمهم القليل الذي يتعلق به مع ذلك الاساس من المعارف التي كلفتموني نقلها إلى الآخرين ؛ هؤلاء الذين يحكم عليهم مصيرهم ، واأسفاه ، بالانقراض تحت وطأة

الامراض التي حملناها إليهم وتحت وطأة مانقلنا من أنماط العيش التي تتصف بالنسبة لهم أنها أشد فظاعة كذلك ؛ هؤلاء الذين أدين لهم بدين لن أتحرر منه حتى لو استطعت ، في المكان الذي وضعتوني فيه ، أن أبرر المحبة التي يلهموني إياها وعرفان الجميل الذي أكنه لهم ، مستمراً في الظهور بمظهر تلميذهم وشاهدهم مثلما كنت بينهم وكما أود أن أبقى بينكم .

* * *

الفصل الثالث

جان جاك روسو مؤسس علوم الانسان^(١)

إنكم ، إذ تدعون أحد الاتنولوجيين إلى هذا الاحتفال ، لا تولونه فقط شرفاً عظيماً ، يشكركم عليه شخصياً : بل تتيحون أيضاً لعلم فتي أن يعترف بعبقريه رجل ربما كان ممكناً لبعضهم أن يظن أن موكباً يتصف الآن بأنه حافل ، بالنظر إلى أنه يضم الادب والشعر والفلسفة والتاريخ والاخلاق وعلم السياسة وعلم التربية ، وعلم اللغة والموسيقى وعلم النبات ، الخ . ، يكفي بتمجيد جميع جوانبها ، ذلك أن روسو ، فضلاً عن ذلك ، لم يكن فحسب ملاحظاً ذكياً للحياة القروية ، وقارئاً متحمساً لكتب الرحلات ومحلاً مجرباً للعادات والمعتقدات الاجنبية : بل يمكن الجزم أيضاً ، بلون خوف من التكذيب ، بأنه كان قد تصور هذه الاتنولوجيا التي لم تكن موجودة بعد ، قبل قرن من ظهورها ، وأرادها ، وتنبأ بها ، واضعاً إياها دفعة واحدة في مكانها بين العلوم الطبيعية والانسانية التي

(١) خطاب ألقى في جنيف في ٢٨ حزيران ١٩٦٢ ، خلال الإحتفالات بالذكرى السنوية الـ ٢٥٠ لولادة جان جاك روسو . وظهر النص أولاً في : جان جاك روسو ، الصادر عن الجامعة العمالية وكلية الآداب في جامعة جنيف ، نوشاتيل ، لا باكونيير ، ١٩٦٢ .

كانت قد تكوّنت . وحتى أنه تنبأ بالشكل العملي - بفضل رعاية العلوم
رعاية فردية أو جماعية - الذي سيتاح لها أن تبدأ به خطواتها الأولى .

هذه النبوءة ، التي هي دفاع وبرنامج معاً ، تشغل حاشية طويلة
في مقالة في أصل عدم المساواة ، التي ستسمح لي بالاستشهاد ببعض
فقراتها ، وإن لم يكن ذلك إلا لتبرير حضور مادتي العلمية في احتفال
اليوم . يقول روسو : « يشقّ عليّ أن أتصور كيف لا يوجد رجلان ،
في عصرٍ يتباهى بمعارف رفيعة يخصص أحدهما عشرين ألف
ريال من أمواله ، والآخر عشر سنوات من عمره ، لرحلة شهيرة
حول العالم ، يكرسها لا للدراسة الحجارة والنباتات كما هو الشأن دائماً ،
بل للدراسة الناس والعادات لمرة واحدة . . . » . وهتف في مكان آخر :
« الأرض مغطاة بأسم لا نعرف إلا أسماءها ، ومع ذلك نهتم بالحكم
على الجنس البشري ! هب أن أمثال مونتسكيو وبوفون وديلرو ودالمبير
وكوندياك ، أو رجالاً من هذه الطينة ، يذهبون في رحلة لتتقيف
مواطنيهم ، يلاحظون ويصغون ، بصفتهم يتقنون ذلك ، تركيا ومصر
وبلاد البرابرة وامبراطورية مراکش وغينيا وبلاد القفر وداخل إفريقيا
وسواحلها الشرقية ومالابار والمغول وضياف الغانج وممالك سيام وبيغو
وأفا والصين والتتر ولا سيما اليابان ، ثم في نصف الكرة الآخر المكسيك
والبيرو وشيلي وأراضي ماجلان ، ولا ننس باتاغون وتوكومان وباراغواي
وإذا أمكن البرازيل ، وأخيراً الكاريبي وفلوريدا وجميع المناطق
الهمجية ؛ رحلة هي أهم الرحلات وينبغي القيام بها بعناية عظيمة . وهب أن
هؤلاء المراقلة الجلد ، وقد عادوا من هذه الجولات الجديرة بالذكر ،
يكتبون بهلوء ، بعيد ذلك ، التاريخ الطبيعي والاخلاقي والسياسي

لما رأوه ، لرأينا عندئذ عالماً جديداً يخرج من تحت أقدامهم ، ولتعلمنا
هكذا معرفة عالمنا . . . » (مقالة في أصل عدم المساواة ، حاشية ١٠) .

أفليست الانتوغرافيا المعاصرة وبرنامجها ومناهجها هي التي نراها
ترتسم هنا ، فيما تبقى الاسماء المشهورة المذكورة في نص روسو هي
نفسها التي يتخذها انتوغرافيو اليوم قلدوة دون ادعاء بمضاهاة أصحابها ،
بل لاقتناعهم بأن السير على هديهم هو وحده الذي يستطيع فرض احترام
علمهم على الناس ، بعد أن ظل هذا الاحترام زمناً طويلاً محل مساومة ؟

لم يقتصر روسو على توقع الانتولوجيا : بل أسسها . أولاً ، على
الصعيد العملي ، عندما كتب هذا الكتاب ، مقالة في أصل عدم المساواة
بين الناس وأسسها ، الذي يطرح مسألة العلاقات بين الطبيعة والثقافة ،
والذي يمكن للمرء أن يرى فيه أول مطول في الانتولوجيا العامة ؛ وثانياً ،
على الصعيد النظري ، عندما ميز بوضوح وإيجاز رائعين ، موضوع
الانتولوجي الخاص من موضوع الباحث الاخلاقي والمؤرخ : « عندما
نريد أن ندرس أناساً ، يجب علينا أن ننظر على مقربة منا ؛ ولكن ، عندما
نريد أن ندرس الانسان ، يجب علينا أن نتعلم أن نتبعد بنظرنا ؛ ينبغي
أولاً أن نلاحظ الفروق لكي نكتشف الخصائص . » (محاولة في أصل
اللغات ، الفصل الثامن) .

هذه القاعدة المنهجية التي يضعها روسو للانتولوجيا ، والتي تحدد
ولادتها ، تسمح كذلك بالتغلب على ماقد يعتبر للوهلة الاولى ، تناقضاً
مزدوجاً : أي أن روسو استطاع أن ينادي معاً بدراسة الناس الذين
يتصفون بأنهم أكثر بعداً وبالاكتكاف ، على وجه الخصوص ، على
دراسة هذا الانسان الخاص الذي يبدو أنه الاقرب ، أعني
أن يدرس الانسان نفسه . في حين ان ارادة التماثل مع الآخر
تسير ، في آثاره كلها ، جنباً إلى جنب مع رفض التوحد بالذات رفضاً

عنيداً . ذلك أن هذين التناقضين الظاهرين ، اللذين ينحلان في علاقة تضمينية واحدة ومتبادلة ، يجب على مهنة الاتنولوجي أن تتغلب عليهما في وقت أو في آخر . ودين الاتنولوجي نحو روسو يجد نفسه وقد تنامي من جراء أن روسو ، الذي لم يكن راضياً أن يلدرج بدقة كبيرة في لوحة المعارف البشرية علماً لايزال يتطلب النشوء ، وفقر للاتنولوجي بآثاره ومزاجه وطبعه الظاهرين في هذه الآثار ، وبكل نبرة من نبراته ، وبشخصه ووجوده ، الدعم الاخوي ، دعم صورة يتعرف فيها على نفسه ، وتساعد على حسن فهم ذاته ، لا على أنه عقل تأملي صرف ، بل على أنه الفاعل اللارادي لضرب من التحول الذي يحدث خلاله والذي تتعلم البشرية كلها أن تحس به في شخص جان جاك روسو .

كل مرة يكون الاتنولوجي في الميدان ، يرى نفسه متروكاً لعالم كل شيء فيه غريب عليه وعدواني في الغالب . ولا يملك مايسمح له بالبقاء والقيام ببحثه سوى هذه الآنا التي مازال يملكها ، ولكنها أنا ممزقة ، مادياً ومعنوياً ، بالتعب والضيق والجوع وصدمة العادات المكتسبة وظهور الآراء المسبقة التي لم يكن يرتاب فيها ، ويكتشف نفسه في هذه الظروف الغريبة أنه مقعد وكسيح بفعل هزات تاريخ شخصي مسؤول عن ميله في البدء ، ولكنه ، بالاضافة إلى ذلك ، يؤثر مستقبلاً في سيره . إذأ ، في التجربة الاتنوغرافية ، يدرك الملاحظ أنه هو أداة ملاحظته الخاصة : ومن البديهي أن يكون من الواجب عليه أن يتعلم معرفة نفسه وأن يحصل من ذات تتجلى بصفتها آخر للانا التي تستخدمه على تقويم سيصبح جزءاً لايتجزأ من ملاحظته ذوات أخرى . كل مهنة اتنوغرافية تجد مبدأها في « اعترافات » ، مكتوبة أو غير معلنة .

ولكننا إذا كنا نستطيع أن نوضح هذه التجربة بتجربة روسو ،
أفلا يعني ذلك أن مزاجه وتاريخه الخاص ، والظروف ، قد وضعته
بصورة عفوية في موقع يتسم بسمة اتنوغرافية واضحة ؟ موقع سرعان
ما يستخلص نتائجه الشخصية ، فيقول عن معاصريه : « هاهم ، إذأ ،
غرباء ، مجهولون ، ولا وجود لهم في نظري ، لانهم أرادوا ذلك ! أما
أنا ، وقد انفصلت عنهم وعن كل شيء ، فماذا أكون ؟ ذلك ما ينبغي
علي أن أبحث عنه » . (نزهة أولى) . ولعل في وسع الاتنوغرافي أن يهتف ،
مفسراً كلام روسو ، وهو يتأمل للمرة الاولى المتوحشين الذين اختارهم :
« هاهم ، إذأ ، غرباء ومجهولون ولا وجود لهم في نظري لانني أنا
أردت ذلك ! أما أنا ، وقد انفصلت عنهم وعن كل شيء ، فماذا
أكون ؟ ذلك . ما ينبغي علي أولاً ، أن أبحث عنه » .

ذلك أنه لكي يفوز المرء بالقبول بين الآخرين ، هدف ينسبه
الاتنولوجي إلى معرفة الانسان ، ينبغي أن ينكر نفسه بوصفه ذاتاً .

نحن مدينون لروسو باكتشاف هذا المبدأ الوحيد الذي تستطيع
العلوم الانسانية أن تستند إليه ، ولكنه كان لابد له من أن يبقى منيعاً
وغامضاً في ظل فلسفة كانت ، إذ انطلقت من الكوجيتو ، سجيئة بداهات الانا
المزعومة ، وعاجزة عن التطلع إلى تأسيس فيزياء إلا بالتخلي عن تأسيس
علم اجتماع وحتى علم أحياء : ذلك أن ديكارت يرى امكان الانتقال
مباشرة من داخلية انسان إلى خارجية العالم ، دون أن يتبين وجود
مجتمعات وحضارات ، أي عوالم من الناس بين هذين الطرفين . إن
روسو ، الذي يتكلم عن نفسه بضمير الغائب ، بفصاحة نادرة (ذاهباً
أحياناً إلى حد شطر هذا الضمير ، كما في الحوارات) مستبقاً بذلك
الصيغة الشهيرة : « الأنا هي آخر » (التي يجب على التجربة الاتنوغرافية

اثباتها قبل الشروع بالبرهنة على أن الآخر هو أنا) ، يبرز بوضوح أنه مبتكر اضمفاء الموضوعية الجذري هذا عندما يحدد هدفه ، الذي يكمن ، كما يشير في التزهة الاولى ، في « فهم تغيرات نفسي وتعاقب هذه التغيرات » . ويتابع : « سأجري على نفسي ، من ناحية ما ، العمليات ذاتها التي يجريها الفيزيائيون على الهواء لمعرفة حالته اليومية » . ان مايعبر عنه روسو إذاً إنما هو — وتلك حقيقة مدهشة ، مع أن علم النفس والانتولوجيا جعلها مألوفة لدينا — وجود « هو » يتصف بأنه موضوع تفكيري أنا ، ويجعلني ، في البداية ، أشك فيما إذا كنت أنا الذي أفكر . كان ديكارت يعتقد بإمكان الاجابة على تساؤل مونتين « ماذا أعرف ؟ » (الذي خرج منه كل شيء) بـ « أنا أعلم اني موجود لانني أفكر » ؛ فيرد روسو على ذلك بـ « ماذا أكون ؟ » دون نخرج مؤكداً من حيث أن السؤال يفترض حلاً لسؤال آخر أكثر اتصافاً بأنه أساسي : « هل أنا موجود ؟ » ؛ في حين لا تقدم التجربة الخاصة سوى هذا « هو » الذي اكتشفه روسو وشرع في سبره على نحو واضح .

لا يغرننا الامر : ذلك ان نية قسّ سافوا الرضية ذاتها لاتتوصل إلى اخفاء حقيقة أن مفهوم الهوية الشخصية لا يتم اكتسابه ، في رأي روسو ، إلا بالاستدلال ، وأن هذا المفهوم يبقى متسمّاً بالغموض : « أنا موجود ... تلك هي الحقيقة الاولى التي تذهلني والتي أنا ملزم بقبولها (نحن الذين شدّدنا على الفكرة) . . . هل أحس بوجودي إحساساً خاصاً أو أنني لأشعر به إلا باحساساتي ؟ هذا هو الشك الاول الذي راودني ، وهو شك يتعذر حلّه في الوقت الحاضر » . ولكن المرء إنما يعثر في التعليم الانتروبولوجي بالمعنى الصحيح للكلمة ، تعليم روسو ، في مقالة في أصل عدم المساواة ، على أساس هذا الشك ، أساس يكمن

في تصور للانسان يضع الآخر قبل الأنا ، وفي تصور للانسانية يضع الحياة قبل الناس .

لانه لو امكن الاعتقاد بحدوث انتقال ثلاثي ، عند ظهور المجتمع ، من الطبيعة إلى الثقافة ، ومن الشعور إلى المعرفة ، ومن الحيوانية إلى الانسانية — برهنة تشكل موضوع المقالة — لما تيسر ذلك إلا بأن ننسب للانسان ملكة رافقته منذ وضعه البدائي ، تدفعه إلى التغلب على هذه العقبات الثلاث ، وتملك ، من ثم ، بصفة أصلية وبصورة مباشرة ، صفات متناقضة ، إن لم يكن التناقض في ذاتها ، وهي في آن واحد ، طبيعية وثقافية : انفعالية وعقلانية ، حيوانية وبشرية ، وتستطيع ، عندما تصبح واعية فقط ، أن تتحول من صعيد إلى آخر .

هذه الملكة ، وما كف روسو عن تكرار ذلك ، هي العطف الناتج عن التماثل مع آخر يتصف بأنه ليس واحداً من الاهل أو الاقارب أو المواطنين فحسب ، بل انسان ما لمجرد أنه إنسان ، وأكثر من ذلك موجود حي لمجرد أنه حي . ويبدأ الانسان إذن احساسه بتماثله مع أمثاله ، وسيتذكر دائماً هذه التجربة البدئية حتى عندما يكون التوسع الديموغرافي (الذي يقوم في فكر روسو الانتروبولوجي بدور حدث محتمل ، ربما لم يكن ليقع ، وإنما يجب علينا أن نسلّم بوقوعه نظراً لان المجتمع موجود) قد أكرهه على تنوع أنماط حياته ليتكيف مع البيئات المختلفة التي كان عددها المتزايد قد أرغمه على الانتشار فيها ، وعلى معرفة تمييز نفسه ، ولكن فقط بمقدار ما ساعده تدريب شاق على تمييز الآخرين : الحيوانات حسب أنواعها ، والانسانية من الحيوانية وذاتي من ذوات الآخرين . إن ادراك الناس والحيوانات ادراكاً اجمالياً ، بصفتها موجودات محسوسة ، وهذا مايقوم عليه التماثل ، يسبق وعي

التقابلات : أولاً ، بين خصائص مشتركة ، ثم بين بشري وغير بشري فقط .

تلك إنما هي نهاية الكوجيتو (أنا أفكر ، فأنا إذاً موجود) التي ينادي بها روسو على هذا النحو ، بتقديم هذا الحل الجريء . ذلك أن الامر كان حتى ذلك الحين يتعلق خاصة بوضع الانسان خارج دائرة التساؤل ، أي بتأمين ضرب من « تعالي الانطواء » مع التزعة الانسانية . ويستطيع روسو البقاء مؤمناً بالالوهية ، طالما كان ذلك أدنى ما يتطلبه زمنه وتربيته ، ولكنه يجرب المحاولة نهائياً بوضع الانسان ثانية موضع التساؤل .

وإذا صح هذا التفسير ، وإذا كان روسو ، بوسائل الانثروبولوجيا ، يشوش التقليد الفلسفي على نحو جذري بالقدر الذي نطن ، فان بوسعنا أن نفهم الوحدة العميقة لعمل متعدد الصور فهماً جيداً ، ونفهم المكانة الاساسية حقاً لاهتمامات التي تتصف بأنها ملحاحة في نظره ، مع أنها تبدو للوهلة الاولى غريبة عن عمل الفيلسوف والكاتب : أقصد علم اللغة والموسيقى وعلم النبات .

إن نهج اللغة كما يصفه روسو في محاولة في أصل الألسنة ، يُقلد على طريقته وعلى صعيده نهج البشرية . والتطابق هو اولى مراحل وهو هنا بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ؛ والاسم الحقيقي يُستخلص تدريجياً من الاستعارة التي تخلط كل موجود مع موجودات أخرى . أما فيما يخص الموسيقى ، فليس ثمة من صور التعبير ما هو أصلي منها ، على ما يبدو ، ارفض التقابل الديكارتي المزدوج بين مادي وروحي ، روح وجسم . الموسيقى منظومة مجردة من تقابلات وعلاقات وتحريفات في أنماط الامتداد يسفر استعمالها عن أمرين : أولاً ، قلب العلاقة

بين الانا والآخر ، إذ أنني عندما أسمع الموسيقى ، أصغي إلى نفسي من خلالها ؛ وأن الموسيقى بقلب العلاقة بين الروح والجسم ، تعيش حياتها في . بهذه العبارات : « سلسلة من العلاقات والتركيبات » (اعترافات الكتاب ١٢) ولكن الطبيعة تقدمها لنا مجسدة في « أشياء محسوسة » . (أحلام اليقظة ، التزهة السابعة) ، إنما يعرف روسو أخيراً علم النبات مؤكداً أنه بهذه الوسيلة غير المباشرة يطمح إلى العثور على اتحاد المحسوس بالمعقول ، لان هذا الاتحاد يكون بالنسبة للإنسان حالة أولى ترافق استيقاظ الوعي وما كان من الممكن أن تبقى بعده إلا في مناسبات نادرة وقيمة .

ينطلق فكر روسو إذن من مبدأ مزدوج : مبدأ التماثل مع آخر ، وبالإضافة إلى ذلك ، مع آخر من مجموع الآخرين ولو كان حيواناً ؛ ومبدأ رفض التوحد مع الذات ، أي رفض كل ما يمكن أن يجعل الأنا « مقبولة » . إن هذين الموقفين يتكاملان ، وحتى أن الثاني يبرر الأول : ففي الحقيقة أنني لست « أنا » ، بل أضعف « الآخرين » وأشدهم تواضعاً . ذلكم هو اكتشاف الاعترافات . . .

هل يكتب الانتولوجي شيئاً آخر سوى اعترافات ؟ باسمه أولاً ، كما أشرت ، إذ في ذلك إنما يكمن دافع ميله وعمله ؛ وفي هذا العمل ذاته ، باسم مجتمعه الذي يختار لنفسه ، بواسطة رسوله الانتولوجي ، مجتمعات أخرى وحضارات أخرى ، وعلى وجه التحديد من بين المجتمعات التي تبدو له أكثر ضعفاً وأشد تواضعاً ؛ ومجتمعه ، إذ يفعل ذلك فانما يفعله لكي يتحقق إلى أي حد يتصف بأنه غير مقبول : ذلك أنه ليس صورة ممتازة ، بل مجرد مجتمع من هذه المجتمعات « الأخرى » التي تعاقبت على مرّ آلاف السنين ، أو التي مازال تنوعها العابر يؤكد

واجب الانسان ، في وجوده الاجتماعي أيضاً ، أن يعرف نفسه بصفته « هو » قبل التجرد على الادعاء بأنه « أنا » .

ثورة روسو ، التي وضعت مسبقاً عناصر الثورة التكنولوجية الاولى ومهدت لها ، تقوم على رفض التماثلات المفروضة سواء كان تماثل ، هذه الثقافة مع تلك أو تماثل فرد ، عضو في ثقافة ما ، مع دور أو وظيفة اجتماعية تحاول هذه الثقافة نفسها أن تفرضها عليه ، وفي الحالتين ، تطالب الثقافة أو الفرد بحقهما في تماثل حر ، لا يمكن أن يتحقق إلا فيما وراء الانسان : مع كل ما يعيش وبالتالي يتألم ؛ وكذلك فيما قبل الوظيفة أو الدور : مع موجود لم يتشكل بعد ولكنه معين . وعندئذ تسترد الأنا والآخر وحدتهما ، وقد تخلصا من عدااء كانت الفلسفة وحدها تسعى إلى تأجيجه . ثم يتيح لهما تحالف أصيل ، تجدد أخيراً ، أن يقيما معاً الـ « نحن » ضد الـ « هو » أي ضد مجتمع معاد للانسان ، ويشعر الانسان أنه أكثر استعداداً للرفض ولا سيما أن روسو يعلمه ، بالقدوة ، كيفية تجنب التناقضات غير المحتملة التي تتصف بها الحياة المتمدنة . ذلك أن بوسع الانسان على الأقل ، لو صح أن الطبيعة طردته وأن المجتمع مستمر في اضطهاده ، أن يعكس لصالحه قطبي الاحراج ، وأن يبحث عن مجتمع الطبيعة ليتأمل فيه حول طبيعة المجتمع . وتلك هي ، على ما يبدو ، الرسالة السرمدية التي يتضمنها العقد الاجتماعي ، ورسائل في علم النبات ، وأحلام اليقظة .

وعلى وجه الخصوص ، ينبغي ألا نرى في ذلك فعل ارادة وجلة تدعي البحث عن الحكمة لتبرر اعتراضها . ومعاصرو روسو ما اتخذوا بذلك ، وخلفاؤه أقل عرضة للوقوع في الخديعة : ذلك أن معاصريه

أدر كوا ما كان يشعه هذا الفكر المتعالي ، وهذا الوجود المنزّل والجريح ، من قوة مدمرة لم يكن أي مجتمع قد أحس بقدرتها بعد ؛ وأن خلفاء جعلوا من هذا الفكر ومن مثال هذه الحياة الرافعات التي أتاحت زعزعة علم الاخلاق والحقوق والمجتمع .

ولكن فكر روسو انما يحظى في أيامنا هذه بأهمية فائقة ويكتسب كامل قيمته في نظرنا نحن الذين نحس ، كما كان يتنبأ لقارته ، « بذعر أولئك الذين سيشقون في العيش بعدك » (مقالة) . في هذا العالم الذي يتصف على الأرجح بأنه أشد قسوة على الانسان من أي وقت مضى ، حيث تعيش جميع وسائل الابادة والمذابح والتنكيل فساداً ، دون أن تلقى ولا شك أي استنكار على الاطلاق ، بل كان يلذ لنا الاعتقاد بأنها كانت قد فقدت أهميتها نظراً لادخارها لشعوب بعيدة كانت تتحملها ، حسب الزعم السائد لصالحنا وعلى أي حال باسمنا ؛ والآن ، وقد تقاربت الانسانية بفعل اعمار أشد كثافة جعل العالم أكثر صغراً ولم يترك أي جزء من الانسانية في مأمن من عنف كربه ، يستبد بنا حصر العيش في مجتمع ؛ أقول الآن انما يستطيع فكر روسو ، وقد عرض عيوب نزعة انسانية عاجزة تماماً عن تربية الانسان على ممارسة الفضيلة ، أن يساعدنا على طرح وهم نحن قادرون ، واأسفاه ، على ملاحظته لدينا وعلى ملاحظة تأثيراته الخطيرة علينا . أليست اسطورة الكرامة القاصرة على الطبيعة البشرية ، هي التي ألحقت بالطبيعة نفسها تشويهاً أول كان لا بد من أن تليه تشويهات أخرى ؟

تمثلت البداية بقطع الانسان من الطبيعة ، وتأليفه في مملكة ذات سيادة ؛ واتجه الظن هكذا إلى ازالة أكثر خواصه صراحة ، الخاصة الكامنة في أنه موجود حيّ قبل كل شيء . وقد افسح الاستمرار في جهل هذه الخاصة المشتركة المجال لجميع المفاسد . وما سبق للانسان

الغربي في القرون الاربعة الاخيرة من تاريخه أن كان بوسعه أن يفهم جيداً أنه ، بادعاء الحق في فصل الانسانية عن الحيوانية فصلاً جذرياً ، ومنح الاولى كل ماسلخه عن الثانية ، كان يفتح دورة لعينة ، وأن الحدود نفسها ، الموسعة باستمرار ، صالحة لابعاد بعض الناس عن بعضهم الآخر ، وللمطالبة ، لصالح أقلية تتناقص باستمرار ، بامتياز نزعة انسانية ، فاسدة منذ ولادتها ، لأنها اقتبست مبدأها ومفهومها من حب الذات

لقد عرف روسو وحده أن يتمرد على هذه الانانية : انه هو الذي كان في حاشيته على المقالة المذكورة سابقاً ، يفضل التسليم باعتبار القردة الافريقية والآسيوية الكبيرة ، التي لم يوفق المسافرون في وصفها ، أناساً من عرق مجهول ، على المجازفة في انكار الطبيعة البشرية على موجودات ربما تملكها ، وربما كان الخطأ الاول أقل جسامة ، إذ أن احترام الغير لا يعرف سوى اساس طبيعي واحد ، في مأمن من التفكير ومغالطاته بالنظر لانه سابق عليه ، يكشفه روسو لدى الانسان في « تفوره العفوي من رؤية مثيله يتألم » (مقالة) ؛ ولكن اكتشاف هذا الاساس يوجب أن نرى في كل موجود معرض للالم مثيلاً ، مزوداً لهذا السبب بيئة على حقه الدائم في العطف . ذلك أن الامل الوحيد في أن لايلقى أحداً من أمثاله معاملة الحيوانات ، يكمن في احساس جميع أمثاله احساساً مباشراً ، وهو في مقدمتهم ، بأنهم موجودات متألمة ، وفي تنمية قدرتهم على العطف الذي يقوم في حالة الفطرة مقام « القوانين والعادات الاخلاقية والفضيلة » ، وبدون ممارستها نبدأ بفهم تعذر وجود قانون وعادات وفضيلة في حالة المجتمع .

التعامل مع جميع أشكال الحياة ، بدءاً بأشدها تواضعاً ، لا يقدم

نفسه على أنه ملاذ حنين للانسان ، بل يطرح على بشر اليوم ، بصوت روسو ، مبدأ كل حكمة وكل عمل جماعيين ؛ المبدأ الوحيد الذي يستطيع ، في عالم تزيد زحمته في صعوبة الاعتبارات المتبادلة ، مع أنها ضرورية جداً ، أن يتيح للناس العيش معاً وبناء مستقبل متناسق . ربما كانت الديانات الكبرى التي عرفها الشرق الاقصى تتضمن هذا التعليم ؛ ولكن من كان سيتصدى لنشره علينا ، باستثناء روسو ، في مواجهة تقليد غربي اعتقد منذ العصور القديمة بإمكان اللعب على الحبلين ، وتزوير البداة المتمثلة بخاصة الانسان بصفته موجوداً حياً ومتألاً ، شبيهاً بجميع الموجودات الاخرى قبل أن يتميز منها بمعايير تابعة ؟ قال روسو ، في الرسالة الرابعة إلى مالزيرب : « إنني احس بنفور شديد من الاوضاع التي تسيطر على غيرها . انني اكره المتنفذين واکره اوضاعهم » . أفلا ينطبق هذا الاعلان أولاً على الانسان الذي ادعى التسايط على الموجودات الاخرى والتمتع بوضع منفصل ، مفسحاً بذلك المجال لاقبل الناس جدارة أن يدعوا الميزة نفسها ضد اناس آخرين ، وأن يحولوا لصالحهم حجة غريبة بصورتها الخاصة هذه غرابتها بالصورة العامة التي كانت عليها من قبل ؟ لايمكن أن يكون ثمة عذر في مجتمع متملن ، لحرمة الانسان الوحيدة التي لا تغتفر ، والمتمثلة في اعتقاده بتفوقه اعتقاداً دائماً أو مؤقتاً ، وفي معاملة الناس على أنهم أشياء : إن يكن ذلك باسم العرق أو الثقافة أو الغزو أو الرسالة أو مجرد الوسيلة .

في حياة روسو دقيقة معروفة - وربما ثانية - دلالتها في نظره ، على الرغم من دقتها ، تحكم الباقي كله ؛ وهذا ما يشرح لنا أنها كانت ، عند غروب أيامه ، هي التي ترهقه على وجه الخصوص ، وهي التي يركز على وصفها في مؤلفه الاخير ، وهي التي يعود إليها دوماً في

نزهاته . فما هي ، إن لم تكن عودة عادية إلى الرشد بعد سقوط أسفر
عن اغماء ؟ ولكن الشعور بالوجود « أؤمن » المشاعر لانه ولا شك نادر
جداً وعرضة للجدال كثيراً : « كان يبدو لي انني املأ بوجودي
البسيط جميع الاشياء التي ألمحها . . . ولم يكن لدي أي مفهوم متميز
عن شخصي . . . وكنت أحس بهدوء فاتن يملأ كياني ولا أجد له
مثيلاً ، عندما اتذكره ، في فعالية الذات المعروفة كلها » . هذا النص
الشهير الوارد في التزهة الثانية ، يحاكيه مقطع آخر من التزهة السابعة
ويبرره في الوقت نفسه : « إنني أحس بنشوة وافتتان لا يوصفان
للامتراج في منظومة الموجودات والتوحد مع الطبيعة كلها » .

هذا التوحد البدائي ، الذي تأباه حالة المجتمع على الانسان الذي
لايتوصل ، وقد أصبح نسيًا لفضيلته الاساسية إلى الاحساس به ، إن
لم يكن بصورة طارئة وبفعل ظروف ساخرة ، يفتح لنا السبيل إلى
حقيقة آثار روسو . وإذا كنا نخصص لهذه الآثار مكاناً مستقلاً في
روائع العبقريّة البشريّة فلأن صاحبها لم يكتشف ، باكتشاف التماثل ،
مبدأ العلوم الانسانية الصحيح والاساس الممكن الوحيد لعلم الاخلاق ،
فحسب : بل جدّد أيضاً حماسنا لها ، المعقدة منذ قرنين وإلى الابد ،
في هذه البوتقة التي تتحد فيها موجودات يتمسك حب الذات لدى
السياسيين والفلاسفة ، في كل مكان آخر ، بابقائها متنافرة : أنا والآخر ،
مجتمعي والمجتمعات الاخرى ، الطبيعة والثقافة ، المحسوس والمعقول ،
الانسانية والحياة .

المفصل الثالث

فضل دور كهائم على الانترنتوبولوجيا^١

حين كتب دور كهائم كتابه «قواعد المنهج السيوسولوجي» ، لم يكن يثق بالانثولوجيا. انه يقارن «ملاحظات المسافرين المبهمة والمتسرعة بنصوص التاريخ الدقيقة» ؛ انه ، وهو تلميذ فوستل دو كولانج الامين ، انما يعتمد على التاريخ في اعطاء علم الاجتماع قاعدة تجريبية . وقال أيضاً إن على العالم الاجتماعي « أن يتخذ من المجتمعات التي تتعين معتقداتها وتقاليدها وعاداتها وحقوقها في آيات مكتوبة وحقيقية ، مادة اساسية لاستقراراته . ولا ريب في أنه لا يستخف بمعلومات الاتنوغرافيا (فلا توجد واقعات يستخف بها العالم) ولكنه يضعها في مكانها الصحيح فبدلاً من أن يجعل منها مركز ثقل أبحاثه ، فانه لا يستخدمها ، عادة ،

(١) حوليات جامعة باريس ، ١٤ ، ١٩٦٠ ، ص ٤٥ - ٥٠ . جرى الإحتفال بالذكرى المئوية لولادة دور كهائم ، بعد سنتين من حلولها ، في ٣٠ حزيران ١٩٦٠ ، على مدرج السوربون الكبير ، بمبادرة من جامعة باريس . ولم يكن بوسي أن أشارك فيه إلا بوصفي واحداً من الحضور فظراً لأن السيد غورفيتش ، الأستاذ في السوربون في ذلك الوقت ، رفض مشاركتي . والنص التالي طلبه مني العميد جورج داني ليظهر بعد الكلمات الملقاة فعلاً . وأنا أجدد له شكري لأنه أتاح لي بذلك أن أضم تحيتي إلى التحيات الموجهة إلى مؤسس المدرسة السوسيولوجية الفرنسية ، الذي أهديت إلى ذكراه كتابي ، الانترنتوبولوجيا البنيوية ، في تذكاره المثوي .

الا على انها مكمل للمعلومات التي يدين بها للتاريخ ، أو يحاول ، في
الاقبل ، تأكيدها بهذه الاخيرة » (١) .

وبعد ذلك بسنوات ، في عام ١٨٩٩ ، يعبر هوبرت وموس عن
الرأي نفسه . فيكتبان في بحث في طبيعة القربان ووظيفته ، الصادر في
المجلد الثاني من العلم السوسولوجي : « تتعذر مطالبة الانتوغرافيا
وحدها برسم المؤسسات البدائية الاختزالي . ذلك أن الوقائع التي
يلونها الانتوغرافيون ، المقتضبة عادة بفعل ملاحظة معجلة أو المحرفة
بفعل دقة لغاتنا ، لاتأخذ قيمتها مالم تقارن بوثائق أدق وأكمل » (٢) .

واضح أن شيئاً تغير بين فترة التكوّن التي تغطي السنوات العشر
الاخيرة من القرن التاسع عشر وبين الانضمام المتحمس إلى الانتوغرافيا
الذي يظهره ، في ١٩١٢ ، المدخل إلى الأشكال الأولية للحياة الدينية .
فقد تحدت فيه ملاحظة الظاهرات على أنها « تاريخية وانتوغرافية »
معاً : وهكذا لأول مرة يضع المنهجان على قدم المساواة . ويؤكد
دوركهيم ، بعد ذلك ، أن « ملاحظات الانتوغرافيين كثيراً ما كانت
اكتشافات حقيقية جددت دراسة المجتمعات البشرية » . وهو إذ يتخذ
موقفاً يناقض تأكيدات السابقة ، فانه ينفصل عن المؤرخين . يقول
دوركهيم : « إذا ، لاشيء أشد جوراً من الاحتقار الذي استمر كثير
من المؤرخين في اظهاره لاعمال الانتوغرافيين . فمن المؤكد ، على
العكس ، أن الانتوغرافيا أحدثت ، في أكثر الاحيان ، أخصب الثورات
في مختلف فروع علم الاجتماع » (٣) .

(١) دوركهيم ، قواعد المنهج السوسولوجي ، ط ١٣ ، ١٩٥٦ ، ص ١٣٢ .

(٢) هوبر وموس ، متفرقات في تاريخ الأديان ، ط ٢ ، ١٩٢٩ ، ص ٨ .

(٣) دوركهيم ، الأشكال الأولية للحياة الدينية ، ط ٢ ، ١٩٢٥ ، ص ٨ ، ٩ .

إذاً ، لقد تبدل موقف دوركهائم ومعاونيه من الانتوغرافيا ،
بين ١٨٩٢ و ١٩١٢ . فما تحليل هذا التبديل ؟

يعود سببه الرئيسي ، دون شك ، إلى التحول الذي فرضه تأسيس مجلة
العام السوسولوجي على مناهج عمل دوركهائم ومطالعاته . فمنذ أن
عزم على أن ينظر في كل مظهر في العالم في مجال الادب السوسولوجي
وعلى أن يشرحه باسم مذهبه ، كان لابد له من الاتصال بأعمال
الانتوغرافيين « الميدانية » . لقد بادت له أعمال بواز وبروس ، وللكين ،
وهيل - تو ، وفيزون ، وهويت ، وسوانتون ، وروت ، وكوشينغ ،
وهويت ، وشتريلو ، وسبنسر ، وجلين ، الخ ، فيما نشأ حذره
الابتدائي من جامعي أعمال الآخرين أو من منظرين مثل فوندت ،
ومانهارت ، وهارتلاند وتايلر . ان دوركهائم لم يغير إذاً ، بالمعنى
الصحيح للكلمة ، موقفه من الانتوغرافيا : فما انتقده في البداية لم يكن
من الانتوغرافيا ، أو لم يكن ، على أية حال ، الانتوغرافيا التي كان
لابد له من أن ينضم إليها . لعل أولى الخدمات واعظمتها ، التي أداها للنظرية
الانتولوجية ، تتمثل في أنه علمها أن ليس ثمة من تفكير صحيح ، في
حال عدم وجود الوقائع نفسها ، إلا في المصادر ، على أن يتم فحصها
بالدقة التي يعمل بها المجرب على وثائقه الرسمية وبالاتباه المدقق نفسه .
وإلى جانب الاعمال الانتولوجية الصرفة - تحريم سفاح المحارم ، محاولة
في بعض أشكال التصنيف البدائية - شارك دوركهائم مشاركة اساسية
في الانتولوجيا ، في تقاريره الموزعة في مجلة العام السوسولوجي . وتتم
هذه التقارير عن درجة كبيرة من الوضوح في اختيار المؤلفات ، والروح
التي تلهمها لعل قدر كبير من العصرية بحيث نرغب اليوم أيضاً في
رؤيتها مجموعة في مؤلف مطبوع .

ولاذ يصل دور كهائم ، والحالة هذه ، إلى المراجع ، فانه يحقق ضرباً من الاكتشاف مفاده أن التقابل الذي تصوره ، في البداية ، بين التاريخ والانتوغرافيا ، وهمي تماماً ، أو أنه ، بالحرى ، لم يكن قد وضعه في مكانه المناسب . وما كان يأخذه ، في الحقيقة ، على منطري الانتولوجيا ليس جهل التاريخ ، بل قيامهم باعداد منهج تاريخي تتعذر مقارنته بمنهج المؤرخين الحقيقيين . وفي لحظة حاسمة من تطور مذهب دور كهائم ، يوضح هوبر وموس فكر المعلم حول هذه النقطة ، عندما يبدأ أن في محاولة في القربان ، بالاستعاضة عن التقابل بين التاريخ والانتوغرافيا بتقابل كامن بين تصورين للتاريخ : تصور المؤرخين من جهة ، والتصور الذي يصفه راد كليف - براون ، الامين دوماً لالهام دور كهائم ، بعد ربع قرن ، بـ « التاريخ التخميني » . يقول هوبرت وموس : « كان خطأ سميث ، في الاساس ، خطأ منهجياً . فقد تمسك بتصنيف الواقعات نسبياً ، وفق علاقات التماثل التي كان يتوهمها بينها ، عوضاً عن تحليل منظومة الطقوس السامية في تعقيدها الاصلي . وتلك ، من جهة أخرى ، سمة مشتركة بين الانتروبولوجيين الانجليز ... وفي ترتيب الواقعات على هذه الصورة ، يعتبر كل بحث تاريخي صرف باطلاً . ذلك أن قدم النصوص أو الواقعات المروية وهمجية الشعوب النسبية ، وبساطة الطقوس الظاهرة ، قرأثن تاريخية مضائلة » (١) .

إذاً ، التقابل الحقيقي موجود بين طريقتين مختلفتين في كتابة التاريخ : الطريقة التي تعتمد على وثائق مباشرة « ألّفها العاملون أنفسهم ، في لغاتهم » أو على آثار تذكارية مشكّلة ، والطريقة التي يمارسها في ذلك العصر جميع منطري الانتولوجيا تقريباً - تاريخ ايديولوجي يقوم

(١) هوبروموس ، مرجع مذكور ، ص ٧ .

على ترتيب الملاحظات ترتيباً زمنياً بطريقة ما من جميع النواحي ، شريطة أن ترضي الفكر .

ولكن هاهي النقطة الاساسية . فمند أن تتخلص الانتوغرافيا من طموحاتها ، وتؤول إلى المعطيات الخاصة معطيات الملاحظة ، فانها تكشف عن طبيعتها الحقيقية . ذلك أن هذه المعطيات إذا لم تكن انعكاسات تاريخ مزيف ، وعروضاً مثورة في الحاضر « المراحل » مفترضة من تطور العقل البشري ، وإذا كانت بالتالي لاتتعلق بنظام الحدث ، فما الذي قد تعلمنا اياه ؟ أما وقد قاوم دور كهائم بعقلانيته اغراء اعتبارها ثمرات هذيان (ذلك الاغراء الذي يمكن أن يكون قد ضلّل فرازر ، على الاقل في أعماله الاخيرة) فقد كان مسوقاً بالضرورة على وجه التقريب إلى التفسير الذي يقدمه في المدخل إلى **الأشكال الأولية** : « تؤلف الحضارات البدائية . . . حالات ممتازة لأنها حالات بسيطة . . . والعلاقات بين واقعاتها أشد وضوحاً أيضاً » . إذاً ، تقدم لنا وسيلة تمييز الاسباب ، الماثلة دائماً ، التي تتعلق بها الصور الاكثر اساسية من صور الفكر والممارسة الدينية .

اننا نساءل اليوم — الامر الذي لم يكن يسبب أي قلق لدور كهائم — ما إذا كان هذا الطابع ، طابع المعرفة الانتوغرافية الممتازة يتعلق بخصائص الموضوع ، أو ما إذا كانت هذه المعرفة لا تُفسر بالتبسيط النسبي الذي يؤثر في كل نمط من انماط المعرفة عند تطبيقه على موضوع بعيد جداً . لعل الحقيقة تتوسط التفسيرين . وتفسير دور كهائم غير مغلوط ، حتى لو كانت حججه مختلفة عن تلك التي قد نأخذ بها . ومع ذلك يتعرض هدف البحث الانتوغرافي ومناهجه ، مع دور كهائم ، إلى انقلاب

(١) المصدر المذكور ، ص ٨ ، ٩ ، ١١ .

جذري . ومنذ ذلك الحين فصاعداً ، يستطيع هذا البحث الافلات من القضية العنادية التي كانت تستعبده : إما أن يقتصر على إرضاء حب اطلاع تاجر أثريات وأن تقاس قيمته بغرابة اكتشافاته وتفرداها ؛ وإما تكليفه توضيح فرضيات نظرية عن أصل البشرية وتطورها توضيحاً بعدياً بواسطة أمثلة اختيرت اختياراً مرضياً . إن دور الاتنوغرافيا يجب تحديده بعبارات أخرى : إن لكل ملاحظة من ملاحظاتها ، على نحو مطلق أو نسبي ، قيمة تجربة وهي تسمح باستخلاص حقائق عامة .

أشد الأمور تأثيراً وأكثرها اقناعاً هو فهم هذه الرسالة من خلال عمل راد كليف - براون الذي تدن له الاتنولوجيا - ولبواز مالىنوسكي وموس في الوقت نفسه - بانترع استقلالها عند عطفة الربع الاول من هذا القرن . ومع أن الشاب راد كليف - براون انجليزي ، ومن ثم وارث تقليد فكري يختلط به تاريخ الاتنولوجيا ذاته فانه نحو فرنسا ونحو دور كهيم انما يتجه عندما يشرع في جعل الاتنولوجيا علماً تجريبياً شبيهاً بالعلوم الطبيعية الاخرى بعد أن كانت ، حتى ذلك الحين ، علماً تاريخياً أو فلسفياً . كتب في عام ١٩٢٣ يقول : « ليس هذا التصور جديداً على الاطلاق . فقد دافع عنه دور كهيم ومدرسة العام السوسولوجي الكبيرة منذ عام ١٨٩٥ » (١) .

وإذا كان ، في ١٩٣١ ، يتأسف لان طرائق العمل الميداني الجديدة لم تظهر في فرنسا ، فذلك لان « فرنسا فتحت السبيل إلى تطور الدراسات النظرية في علم الاجتماع المقارن » (٢) .

-
- (١) ذكره راديكليف - براون في : المنهج في الأنثروبولوجيا الإجتماعية (مجموعة مطبوعة بعد وفاة مؤلفها) ، شيكاغو ، ١٩٥٨ ، ص ١٦ .
(٢) المرجع السابق ، ص ص ٦٩ - ٧٠ .

التناقض الذي يشدد عليه راد كليف - براون وهي أكثر منه حقيقي . فالجيل الاول الذي درّبه دور كهائم ربما كان سيعطي محترفين ميدانيين ، لولا هلاك القسم الاكبر منه في حرب ١٩١٤ - ١٩١٨ . وأما الجيل الثاني فقد انصرف إلى الملاحظة المباشرة . ومع أن دور كهائم لم يمارسها قط ، فقد ظلّت الأشكال الأولية للحياة الدينية ، مصدر الهام نظري للباحثين الاستراليين . ذلك أن ملاحظات اتنوغرافية ، محلله ومصنفة منهجياً . كفتت للمرة الاولى عن الظهور بمظهر أطمار من طرف ، وشذوذات ، أو على أنها مخلفات من الماضي ، جهد بعضهم في وضعها داخل تصنيفية منهجية للمعتقدات والتصرفات . وبذلك أعيدت الاتنوغرافيا من حيث كانت تقيم موقعها البعيد ، إلى داخل المدينة العلمية . وجميع الذين اسهموا ، منذ ذلك الحين ، في المحافظة على مكانها ذاك ، اقرؤا صراحة بانتسابهم إلى دور كهائم .

* * *

الفصل الرابع

مكتبة الأثنولوجيا الأمريكية ودروسها^(١)

أشدّ الذكريات التي احتفظ بها عن حياتي في الولايات المتحدة تأثيراً فيّ ، هي ذكرى اكتشاف مكتبة تباع كتباً مستعملة ، متخصصة بالمنشورات الرسمية ، واقعة في أسفل شارع برودواي في مدينة نيويورك وذلك ذات يوم من عام ١٩٤١ . كان يمكن الحصول منها على معظم التقارير السنوية الصادرة عن مكتب الأثنولوجيا الأمريكية ، بحالة لا بد من القول إنها فقدت شيئاً من رونقها ، بدولارين أو ثلاثة للمنشور الواحد . وتشوشني هذه المصادفة ، لاني لم أكن أتصور أن هذه المجلدات القدوسة ، التي تضم أساس معرفتنا عن الهنود الأمريكيين ، هي من نوع الكتب العادية المعروضة للبيع ، كنت أحسبها بالاحرى متعلقة بماض رائع ، اختلطت فيه المعتقدات والعادات الزائلة للمجتمعات التي كانت قد درستها هذه المجلدات . وإذا بالثقافات الهندية - الأمريكية

(١) ترجمة بتصرف للخطاب الملقى في ١٧ أيلول ١٩٦٥ في واشنطن ، أثناء الإحتفالات بالذكرى المائتين لولادة سميتسون ، مؤسس معهد سميتسون ، باذن من سميتسون وشوستر ، ١٩٦٦ .

كأنها بعثت ، وصارت ماثلة أمامي وشبه محسوسة بفضل الاتصال المادي الذي جددته هذه الكتب المؤلفة والمنشورة قبل اندراس هذه الثقافات نهائياً ، بين زمنها وبينني . كانت مواردني عندئذ قليلة جداً ، وكانت الدولارات الثلاثة هي كل مااستطيع انفاقه على طعامي في ثلاثة أيام . ومع ذلك بدا المبلغ تافهاً أمام هذا الكتاب أو ذاك ، من الكتب الرائعة الموضحة بالصور ، الذي كان يسمح هذا المبلغ باقتنائه : صور ماليري ، نشيد الجبل الماتيسوس ، هوبي كاتشنياس لفيوكس ؛ أو من كنوز المعرفة المتمثلة في هنود زوني لستيفنسون ، وميتو لوجيا تسيمشيان لبواز ، وهنود غيانا لروت ، وأساطير سينيكا لكورتن وهويت . . .

وعلى هذا النحو انما توصلت ، لا من غيران أفرض على نفسي بعض ضروب الحرمان ، إلى أن أكوّن ، مجلداً بعد آخر ، مجموعة تامة تقريباً من التقارير السنوية ، من المجلد رقم ١ إلى المجلد رقم ٤٨ ، التي تغطي أبهى فترة من حياة مكتب الأثنولوجيا الأمريكية . ولم يخطر ببالي أن هذا المكتب نفسه سيدعوني إلى واشنطن بعد ذلك ببضعة أشهر ، للمعاونة في مشروع عظيم آخر ، هو : المجلدات السبعة للدليل هنود جنوب أمريكا .

ومرت السنون ، ولكن على الرغم من الزمن المنصرم ومن مشاركتي المؤقتة في أعمال مكتب الأثنولوجيا الأمريكية ، فان آثاره لم تفقد شيئاً من اعتبارها في نظري ! فأنا احفظ له احتراماً واعجاباً يشاركني بهما زملاؤنا في العالم بأسره . وبما ان ذكرى ميلاد جيمس سميثسون المائتين تصادف السنة التي يزول فيها المكتب (مع أن عمله يستمر بتسمية جديدة) ، فان اختيار الوقت يبدو موقفاً لتوجيه التحية ، في آن واحد ،

إلى ذكرى مؤسس معهد سميتسون وإلى المكتب الذي كان من اعظم ابتكارات هذه المنشأة الشهيرة .

إن المكتب الذي أنشئ في عام ١٨٧٩ ، حرّر ، أولاً ، الأنتولوجيا من وصاية الجغرافيا والجيولوجيا بعد أن كانت قد بقيت تحت سلطتهما إلى ذلك الحين . ولكنه على وجه الخصوص أحسن الإفادة من الظروف غير العادية المتمثلة في وجود عشرات القبائل الأهلية على بعد بضعة أيام وأحياناً عدة ساعات من المدن الكبيرة ، وقام بذلك بطريقة دعت أنتولوجياً معاصراً إلى أن يكتب أن « ضروب وصف العادات والثقافات التي نشرها المكتب تتصف بمتانة وغنى في الملاحظة يضاهيان أحدث الأعمال الأنتولوجية » (لينهارت ، ص ٢٤٥) . وكذلك نحن ندين للمكتب بوضع البحث على مستوى نحاول دائماً الاقتداء به وإن كنا لم ننجح في باوغة إلا نادراً .

وثمة ما هو أكثر من ذلك : إن التقارير « الكبيرة » الثمانية والأربعين ، وبعض التقارير التي تلتها ، والنشرات التي تقارب المائتين ومطبوعات ميسيلانيوس ، تضم ركاماً عجبياً جداً من النصوص الأهلية والملاحظات الميدانية التي لم يكده أحد يلمسها بعد إنقضاء قرن ، أو مايقارب القرن ، على بداية المشروع . فكيف نفهم ، والحالة هذه ، كون هذه الوثائق النفيسة جداً مهملة في أيامنا هذه ؟ .

يقرب اليوم الذي تكون فيه آخر الثقافات البدائية قد زالت من على سطح الأرض ، والذي نتبين فيه ، وإنما بعد فوات الأوان ، أن معرفة الإنسان غدت بذلك وإلى الأبد محرومة من أسسها التجريبية . وكما كان الشأن فيما يتعلق بماضي حضارتنا ، سيئذ عندئذ باحثون عديدون ، طوال قرون ، مافي وسعهم لفحص منشورات مكتب

الأتولوجيا الأمريكية وتحليلها وشرحها ، تلك المنشورات التي أحسنت حفظ ثقافات أمريكية هندية تفوق ما نملك منها حول أية حضارة خالية أخرى ، فضلاً عن كمية المخطوطات غير المطبوعة الموجودة في حوزة المكتب . وإذا نجحنا ذات يوم بتوسيع حدود نزعتنا الإنسانية الضيقة بحيث تضم جميع أشكال التعبير التي أمكن أن تنتجها الطبيعة البشرية ، أو هي قادرة على إنتاجها — أمل البشرية الوحيد في مستقبل أكثر إشراقاً — فسيكون ذلك بفضل مشروعات كمشروع مكتب الأتولوجيا الأمريكية . ومع ذلك لم تخطر ببالي فكرة اعتبار آثاره ، من الآن فصاعداً ، متعلقة بالماضي ، بل على العكس ، يجب علينا جميعاً نحن ودائرة الأتروبولوجيا ، التي تراث وظائف المكتب وامتيازاته ، أن نستلهم بالإندفاع نفسه من نجاحاته العظيمة للقيام بمهام الغد .

جرت العادة أن تتكلم بعض الأوساط عن الأتروبولوجيا ، بشيء من الكياسة المتعالية ، وكأنها علم في سبيله إلى الزوال لأن الشعوب البدائية التي تشكل موضوع دراستها التقليدي ، آخذة في الزوال السريع . ولكي تبقى الأتروبولوجيا ، كما يقولون ، يجب أن تتخلى عن البحث الأساسي وتتحول إلى علم تطبيقي : فتنصرف عندئذ إلى مشكلات البلدان المتخلفة وإلى المشكلات التي تطرحها المظاهر المرآضية في حياة مجتمعاتنا الخاصة ودون أن يتجاهل المرء أهمية هذه النماذج من البحوث ، يبدو لي أن ثمة بحوثاً كثيرة لا تزال ، وتبقى زمناً طويلاً ، تتطلب أن نقوم بها في الخط التقليدي . ذلك أن دراسة الشعوب المسماة بدائية إنما ينبغي أن تحظى بأولوية مطلقة بسبب كونها ، على وجه الدقة ، مهددة بالفناء في أجل قصير على وجه التقريب .

وعليه ، لم يفت أوان المضي في هذا السبيل . كان فراز رقد أعلن في درسه الافتتاحي في جامعة ليفربول عام ١٩٠٨ ، اقتراب الأنثروبولوجيا الإبتاعية من نهايتها . فما الذي شاهدناه منذ ذلك الحين ؟ اهتر العالم بحرين عالميتين وبما رافقهما من تطور علمي وتقني ، ونج عن ذلك انهيار ثقافات أجنبية عديدة مادياً ومعنوياً . ولكن هذه الكوارث اقترنت بنتائج من نموذج واحد . فقد أسهمت الحرب العالمية الأولى ، إذ أرغمت مالىنوسكي على مشاركة أهالي جزر تروبرياند حياتهم بصورة ربما كانت أكثر دواماً ووداً مما توقع ، لإسهاماً غير مباشر بادخال الأنثروبولوجيا في عهد جديد ؛ وأسفرت الحرب العالمية الثانية عن نتيجة غير مباشرة أيضاً ، هي أنها فتحت على البحث الأنثروبولوجي هذا العالم الجديد ، المؤلف من داخل غينيا الجديدة ، بسكانه البالغين من ٦٠٠,٠٠٠ - ٨٠٠,٠٠٠ نسمة ، الذين تطرح مؤسساتهم على الأنثروبولوجيين مشكلات جديدة ، وترغدهم على إعادة النظر في تلك التي من آرائهم النظرية كانوا يحسبونها أفضل ثباتاً . كما أن نقل العاصمة الاتحادية إلى وسط البرازيل ، وإنشاء الطرق والمطارات ، في مناطق نائية من البلاد ، كشفنا عن وجود قبائل صغيرة منعزلة في أمكنة كان الظن متجهاً إلى عدم وجود سكان أصليين فيها .

ومن المؤكد أن هذه هي الفرص الأخيرة ، ولاسيما أنها لاتستطيع أبداً تعويض مشاعر الكره والنقمة التي يوحى بها أندراس الشعوب المسماة بدائية في العالم أجمع ، والناجم بصورة مباشرة أو غير مباشرة عن هذه الأحداث . فمن أصل ٢٥٠,٠٠٠ أسترالي من سكان البلاد الأصليين ، في بداية القرن التاسع عشر ، يبقى ٤٠,٠٠٠ ، يقاسي معظمهم الجوع ، ويضنيهم المرض ، وتهدهم ، في صحاراهم ،

الاستثمارات المنجمية ، وميادين التجارب الذرية وحقول رماية الصواريخ . وبين ١٩٠٠ و ١٩٥٠ حذف أكثر من ٩٠ قبيلة من خريطة البرازيل ، وثمة ثلاثون قبيلة تقريباً لا تزال تعيش فيها بصورة مؤقتة ، في عزلة نسبية ؛ وانقرضت في الفترة نفسها خمس عشرة لغة من لغات أمريكا الجنوبية . والأمثلة كثيرة .

ومع ذلك لا ينبغي للأنثروبولوجيا أن تستسلم لليأس . صحيح أن مادة دراساتها تنقلص ، ولكننا نحسن استخدامها بفضل معارف متنامية قياساً على معارف سلفنا ، وبفضل تفكير نظري يستفيد من دروس الماضي ، وتقنيات ملاحظة أدق . ويقل تدريجياً ما يحتاج إلى دراسة ، ولكن دراسة هذا الباقي تتطلب مزيداً من الوقت وستعطي نتائج أغنى مما كان الشأن منذ عهد قريب . لقد تعلمنا تفتيش هذه « المشاكي » الثقافية واستكشافها ، هذه المشاكي التي راحت المعارف التقليدية تلجأ إليها ، والتي توفر لها ملجأ مؤقتاً ضد هجمات الحضارة الصناعية : لغة ، قرابة ، علم نبات اتنولوجي ، علم نبات حيواني ، إلخ .

ومع ذلك ، فمستقبل الأنثروبولوجيا مهدد اليوم بزوال المجتمعات الأخيرة ، التي ظلت وفيّة حتى النهاية لنمط حياتها التقليدي ، زوالاً مادياً . والحال أن ثمة نوعاً من التطور ، يلاحظه المرء في بعض أجزاء العالم ، كآسيا وأفريقيا وأمريكا الأنديية ، الداخلة في مجال الأنثروبولوجيا حتى الآن يشكل خطراً ربما كان أيضاً أكثر اتصافاً بأنه مباشر . والمقصود مناطق ذات كثافة سكانية عالية ، وهذه الكثافة آخذة في الزيادة لا في التناقص . فالخطر الذي تشكله هذه المناطق على دراساتها هو ، إذأ ، ذوعي لا كمي : ذلك أن هذه المجموعات السكانية الكبيرة تتحول تحولاً سريعاً ، وأن ثقافتهم تقترب من ثقافة العالم الغربي ، فتخرج

بذلك من دائرة اختصاصنا . وليس هذا كل شيء ، لأن هذه الشعوب أصبحت أقل تسامحاً إزاء إخضاعها للاستقصاء الأثنوگرافي ، كما لو كانت تشك ، عند دراسة اختلاف معتقداتها وعاداتها عن معتقداتنا وعاداتنا ، في أننا نود إعطاء هذه الإختلافات قيمة إيجابية ، ونوقف تطورها ونبقيها في حالتها الراهنة .

إذاً ، يظهر وضع الأنثروبولوجيا المعاصرة بمظهر غريب . ثمة شعور عميق بالإحترام نحو أشد الثقافات اختلافاً عن ثقافتنا كان قد أوحى لها بالمذهب المسمى « النزعة النسبية في الثقافة » . وإذا بهذا المذهب يلقي استنكاراً شديداً من الشعوب نفسها التي كان يُعتقد بأنه وُضع مراعاة لها . أضف أن هذه الشعوب تعتنق قضايا نظرية تطويرية قديمة وحيدة الخط ، كما لو كانت تفضل ، بغية الإشتراك بصورة أسرع في فوائد التصنيع ، اعتبار نفسها متخلفة بصورة مؤقتة بدلاً من مختلفة ولكن بصفة دائمة في هذه الحال .

بذلك يفسر الحذر من الأنثروبولوجيا التقليدية ، الذي يلاحظ في بعض بلدان أفريقيا وآسيا . فالإقتصاديون وعلماء الإجتماع ، يُستقبلون فيها بحفاوة ، ولكن الناس فيها يحملون الأثنولوجيين على مضض ، مع أنهم لا يغلقون الأبواب في وجوههم . إذاً ، لماذا نخلد عادات وأعرافاً قديمة ، وإن بتدوينها فقط ، هي مذمومة على أية حال ؟ لأنه كلما قلّ اهتمامنا بها ، أسرع في الزوال . وحتى لو كان زوالها غير محتم ، يحسن إغفال الحديث عنها ، خوفاً من أن يتبين بعضهم في الخارج أن الثقافة المحلية لم تتخذ مكانها بصورة تامة في عهد الحضارة الحديثة كما حسب بعض أعضائها أو أوهموا به . ألم نستسلم نحن أنفسنا ، في بعض فترات من تاريخنا ، للأوهام ذاتها ، ونضطر فيما

بعد المضاعفة جهودنا من أجل الارتباط ثانية بماض رغبتنا من قبل في قطع جذوره ؟ ونحن نتمنى أن يستفيد آخرون من هذه العبرة القاسية : إن مسؤولية كل شعب تكمن في محافظته على ماضيه ، ليس إزاء نفسه فقط ، بل نحو البشرية بأسرها أيضاً . ويترتب على كل إنسان أن يحول بينه وبين الفناء قبل وعي أصالته وقيمه وعياً تاماً وترسيخ ذكره . ذلك صحيح بصورة عامة ، ولكنه أكثر صحة في حالة هذه الشعوب التي تجد نفسها في وضع يمتاز بأنها لاتزال تعيش ماضيها ، في الوقت الذي يرسم فيه ، بما يتعلق بها ، مستقبل مختلف .

فكّر بعضهم بجعل الأنثروبولوجيا أقل قسوة على ضحاياها ، فاقترحوا عكس الأدوار . فلو سمحنا — إذا تجرأت على القول — لأولئك الذين كنا على سبيل الحصر ندرسهم حتى الآن دراسة اتنوغرافية ، أن يقوموا بدراستنا على هذا الصعيد نفسه ، لتولى كل منا بدوره المهمة السهلة . وما دام لا يحتفظ أحد بها بصفة دائمة ، يزول مبرر إحساسه بالدونية . وقد نخرج من ذلك بفائدة إضافية تكمن في أن نتعلم على نحو أفضل معرفة أنفسنا من خلال نظر الغير ، وهذا التبادل في المنظورات قد ينفع العالم بأسره .

هذا الحل ، على سلامة قصده ، يبدو ساذجاً وعسير التطبيق بصورة منهجية . ذلك أن المشكل الذي نواجهه ليس بالبساطة والسطحية اللتين تتصف بهما المسألة التي يتقن حلها أطفال يحبون الحصار ولم يألفوا بعد اللعب معاً ، بتطبيق القاعدة الأولية : « أعزني لعبتك وسأعيرك لعبتي » . بل المقصود شيء آخر تماماً ، بما يتعلق بشعوب يأخذ بعضها من بعضها الآخر مظاهرها المادية وأنماط معيشتها وحتى عدم المساواة الذي تتسم به علاقاتها .

حتى لو كانت الأنثروبولوجيا تتطلع إلى هذا المركز ، لن تفلح أبداً في أن تكون عالماً نزيهاً كعلم الفلك الذي يتعلق وجوده بتأمل موضوعاته من بعيد . لقد نشأت الأنثروبولوجيا من صيرورة تاريخية ، استعبد خلالها قلة من البشر باقي البشرية كلها ، وشاهد ملايين الضحايا البريئة سلب مواردهم وتهديم معتقداتهم وتقويض مؤسساتهم قبل ذبحهم بوحشية واستعبادهم وتعرضهم لأمراض وأوبئة لاتملك أجسامهم أية مقاومة ضدها . الأنثروبولوجيا بنت عهد من العنف ؛ وإذا أصبحت قادرة على تكوين نظرة موضوعية عن الظواهرات البشرية لم تكن تتوفر قبلاً ، فهي تدين بهذه المزية الأبيستيمولوجية لحالة فعلية متمثلة في ادعاء قسم من البشرية بحق معاملة القسم الآخر على أنه أشياء .

سوف لا يخيم النسيان على مثل هذه الظروف قبل وقت طويل . ولا يمكن العمل كما لو لم توجد قط . العالم الغربي لم ينشئ الأنثروبولوجيا بسبب قدراته الفكرية الخاصة ، بل لأن ثقافات أجنبية ، عاملناها على أنها مجرد أشياء ، كانت تتمتع بالتالي بامكانية أن تدرس على أنها أشياء . كنا لانحس بأنها تعيننا ، ولكننا لانستطيع اليوم العمل كما لو كنا لانعنيها ، وعلى نحو مباشر جداً . وليس ثمة تكافؤ بين موقفنا منها وموقفها منا ، ولا يمكن أن يوجد مثل هذا التكافؤ .

ينتج عن ذلك مايلي : لكي تتمكن الثقافات المسماة بالأمس أيضاً أهلية ، من اعتبار الأنثروبولوجيا بحثاً مشروعاً ، وليس أثراً من آثار العهد الإستعماري أو من سيطرة اقتصادية تطيل هذا العهد ، لا يكفي أن يبدل اللاعبون المعسكر بالتناوب ، فيما تظل اللعبة الأنثروبولوجية على حالها . الأنثروبولوجيا هي التي يجب أن تتحول تحولاً عميقاً إذا كانت تريد أن تواصل عملها في ثقافات قامت علة وجود الأنثروبولوجيا

على دراستها ، لأن تاريخ هذه الثقافات يظل منيعاً في غياب الوثائق المكتوبة .

تكمن المشكلة الآن في سدّ هذه الثغرة ، بدلاً من مواربتها كما في السابق ، بواسطة مناهج بحث خاصة . فالأنثروبولوجيا التي يمارسها أعضاء الثقافة التي تنوي دراستها ، تتخلى عن صفاتها المميزة وتقترب من علم الآثار والتاريخ وفقه اللغة . ذلك أن الأنثروبولوجيا هي علم الثقافة المنظورة من الخارج ، فيما تستطيع شعوب ، تبلغ حياتها المستقلة وتذكر أصالتها ، أن تطمح بصورة طبيعية إلى حق دراسة ثقافتها بنفسها أي من الداخل . وفي عالم يتعرض إلى هذا القدر من التحولات الكبيرة ، سوف لا تعيش الأنثروبولوجيا ما لم ترض بالفناء لتبعث بمظهر جديد .

وهكذا ترى الأنثروبولوجيا نفسها ، اليوم ، أمام مهام قد يحسبها بعضهم متناقضة ؛ ولكنها قد تكون كذلك فقط إذا كان يجب الشروع بها في كل مكان معاً . فحيث تميل الثقافات الأهلية إلى الزوال مادياً ، إلى جانب بقائها سليمة أيضاً على الصعيد المعنوي في جزء منها على الأقل ، سيواصل البحث الأنثروبولوجي بالطرق التقليدية ؛ وسيحول الإستعجال دون توفير الوسائل له . وبالمقابل ، حيث تكون الشعوب عديدة أو أنها تتطور ، فيما تنجح ثقافتها نحو ثقافتنا ، سينبغي على الأنثروبولوجيا ، المنقولة تدريجياً إلى عائق الأهليين علماء الشعب موضوع الدراسة أن تتبنى أهدافاً ومناهج شبيهة بتلك التي أثبتت جدارتها منذ عصر النهضة في دراسة ثقافتنا الخاصة مثلما أتقنا نحن ممارسة هذه الدراسة .

لقد اضطر مكتب الأنثولوجيا الأمريكية ، والحالة هذه ، إلى مواجهة هذه الضرورة المزدوجة ، منذ بداياته الأولى ، بسبب الظروف

الخاصة المحيطة بهنود أمريكا الشمالية : منهم بعيدون ثقافياً ، وقريبون جغرافياً ، وتحركهم إرادة قوية للحياة على الرغم من جميع المحن التي فرضت عليهم . فعندما كان المكتب يقوم باستقصاءاته الأنتوغرافية الخاصة ، شجع بعض الأهالي على التخصص في شؤون قومهم في مجالات علم اللغة ، وفقه اللغة ، والتاريخ . ومصير الكنوز الثقافية في إفريقيا وآسيا وأوقيانوسيا إلى الضياع مالم يتبع هذا المثل ، ويتم التوصل إلى إيقاظ عشرات المواهب والميول (التي يجب عليها أن توقظ بدورها مئات أخرى) لدى أشخاص من وزن فرانسيس لافليش ، ابن أحد زعماء أوماها ؛ وجيمس موري ، من سكيدي باونيه ؛ وجورج هونت ، من كواكيوتل ؛ وكثير غيرهم ، ممن انتسب بعضهم إلى المكتب رسمياً ، مثل لافليش وموري . فكيف نكرم نضوج العقل والبصيرة الذي يتصف به هذا العدد القليل من الرجال والنساء الذين أحسنوا إرساء أسس الدراسات الأمريكية في هذا الوقت المبكر ، إن لم يكن بالحد في نشر ثمرة دروسهم على باقي العالم ؟ .

لا يعني ذلك رجوب الاكتفاء باضافة وثائق أخرى من النموذج ذاته إلى الوثائق المتوفرة إلى مالا نهاية . ثمة أمور كثيرة يجب انقاذها ، والمهمة على درجة من الالحاح بحيث قد نستسلم إلى استئثار هذه المهمة بنا دون أن نلمح حدود تطور علمنا : فالأنتروبولوجيا تتطور بصورة نوعية ، فيما تزداد : في الوقت نفسه ، كتلة الوثائق التي تجمعها . وهذا التطور نفسه قد يمنحنا الثقة بمستقبل دراستنا . لقد ظهرت مشاكل أخرى لم تلق اهتماماً حتى الآن . ومع ذلك يجب حلّها ، كتلك التي طرحها تفاوت مرونة المردود في المحاصيل الاستوائية . والعلاقة بين كمية العمل المطلوب والمردود ، بما يتعلق بكل محصول منها . ففي الواقع

يتعذر فهم الاهمية الاجتماعية والدينية التي تحظى بها زراعة الانيام.. في أراضي ميلانيزيا كلها بدون ادخال مرونة المردود الاستثنائية في الحسابان : ذلك أن المزارع الذي يخشى جني محصول يقل عن حاجته ، يضطر إلى غرس مساحة أكبر ، أملاً في الحصول على كفايته . غير أن المحصول الوفير قد يتجاوز التقديرات بحيث يتعذر استهلاكه بأكمله ؛ فيخصص عندئذ اغاية أخرى ، مثل عروض الاعتبار والمبادلات الاحتفالية ، وفي هذه الحالة وحالات عديدة أخرى ، تكتسب الظاهرات الملاحظة دلالة أغنى ، إذا تم التعبير عنها في آن واحد بمصطلحات مدونات أكثر عدداً وأشد تنوعاً من المدونة أو المدونات التي كان ينبغي الاكتفاء بها قبلاً .

تبرز بذلك شبكة تامة من التعادلات بين الحقائق التي تتمكن الانثروبولوجيا وحدها من الطموح إليها وبين الحقائق التي تتوصل إليها علوم أخرى تقدمت في طرق موازية لطرقها : لا علم الاقتصاد الذي استأنست قبل قليل فحسب ، بل وكذلك علم الاحياء ، والديموغرافيا ، وعلم الاجتماع ، وعلم النفس ، والمنطق الصوري . ذلك أن أصالة أبحاثنا انما تظهر على خير وجه من خلال هذه المقارنات والمطابقات المتبادلة .

دار مؤخراً نقاش طويل لمعرفة ما إذا كانت الانثروبولوجيا أشد انتماء إلى الدراسات الانسانية أم إلى العلوم الطبيعية . وتلك مسألة مزيفة ، على ما يبدو لي ، لان خاصة الانثروبولوجيا تكمن في تمردها على هذا التمييز . فهي تعمل في موضوع التاريخ بالذات ولكنها لاتستطيع استعمال المناهج نفسها ، نظراً لافتقارها إلى المنظور

الزمني . مناهجها ، إذأ ، تقرب من مناهج العلوم المتجهة هي الأخرى
شطر التزامن دون أن تجعل بالضرورة من الإنسان موضوع دراستها .
وكما هو الشأن فيما يتعلق بكل مشروع يتوخى أن يكون علمياً ،
تميل هذه المناهج إلى اكتشاف خصائص ثابتة وراء الخصوصية والتنوع
الواضحين اللذين تتصف بهما الظاهرات موضوع الملاحظة .

هل سيقول بعضهم إن هذا الهدف يحول الأنثروبولوجيا عن وجهة
نظر تاريخية وذات نزعة إنسانية ؟ بالعكس تماماً . فالأنثروبولوجيا
الفيزيائية هي أكثر فروع الأنثروبولوجيا شبهاً بالعلوم الطبيعية ، ولهذا
السبب . إنه لا مر ذو دلالة أنها إذ تحسّن مناهجها وتقنياتها ، تقرب
من منظور ذي نزعة إنسانية ولا تبتعد عنه .

كان البحث عن الصفات الثابتة يؤول تقليدياً ، في نظر الأنثروبولوجي
الفيزيائي ، إلى البحث عن عوامل مجردة من القيمة التكميلية ، وفي
الواقع كانت هذه العوامل هي الوحيدة التي ينبثنا حضورها أو غيابها
بالحدود العرقية التي كان يظن بعضهم أنها تقسم البشرية . على أن يقين
زهلائنا بوجود مثل هذه العوامل راح ينقص تدريجياً . إن مورثه
الـ Sihlèmia ، التي كانت تعد لوقت طويل واحداً من هذه العوامل ،
ستفقد هذه الخاصية نهائياً ، فيما لو أكسبت ، كما هو مقبول اليوم
عادة ، شكلاً خبيثاً من أشكال الملاريا مناعة نسبية . وعليه ، فقد أثبت
ليفينغستون بنجاح أن الأنثروبولوجيا الفيزيائية ، بتخليها عن ورقة
راجحة على صعيد تاريخ تخميني آجل ، فازت بورقة راجحة ثانية على
صعيد تاريخ مشخص وعاجل هو التاريخ الذي يمارسه المؤرخون . ذلك
أن انطواء المؤرثة المشار إليها على قيمة تكميلية إنما هو الذي ، على وجه

الدقة . يتيح لنا ، إذا جاز القول ، بأن نقرأ في خريطة توزعها في افريقيا تاريخ هذه القارة وهو يتكوّن ، ويوضح سلسلة من العلاقات المتبادلة بين هذه الخريطة التكوينية وبين خرائط توزع اللغات والملاصق الثقافية الاخرى . ماالذي يمكن استنتاجه من هذا المثال ؟ ثمة خصائص ثابتة ، تتوارى على المستوى السطحي الذي ساد الاعتقاد بادراكها فيه لتظهر ثانية على مستوى اعمق ويتمتع بمردود وظيفي أكبر ؛ وهي لاتفقد قيمتها الاعلامية في هذا السياق ، بل تكسب فيه قيمة دلالية .

تلاحظ اليوم تطورات من النموذج ذاته في مجال الانثروبولوجيا كله . فقد بعث فوستر مؤخراً حياة جديدة في مشكل اعتقد كثير منّا باضمحلال أهميته ، مشكل أصل محرطة الفخاري ، وذلك باثبات عدم أياولة مثل هذا الاختراع إلى طريقة آلية جديدة أو أداة مادية خاصة يمكن وصفها موضوعياً ومن الخارج . يتعلق الامر على الاصح برسم اختزالي دينامي أو بمبدأ قادر عل ايجاد عدد كبير من الاجهزة المختلفة بعضها بدائي وبعضها أكثر اتقاناً . ولقد حاولت في نسق آخر - نسق دراسات القرابة - الإشارة إلى عدم وجوب وصف المنظومات تبعاً لسماتها الخارجية - من ذلك عدد الحدود التي تستعملها أو طريقة تصنيف جميع العلاقات الممكنة بين الافراد ، بغية مزجها أو تمييزها . ولكننا لانحصل بهذه الطريقة الاّ على تعداد النماذج والنماذج الفرعية تعداداً عتيماً ، ومجرداً من كل قيمة تفسيرية . يجب ، بالاحرى ، البحث عن طريقة عمل هذه المنظومات في اقامة هذه الصورة أو تلك من صور التضامن داخل الزمرة الاجتماعية ؛ وعندئذ نلاحظ أن تعدد المنظومات الظاهر يخفي عدداً صغيراً من المبادئ الاساسية والمشحونة بالدلالة .

وكذلك في مجال الدين والميتولوجيا ، ينبغي بذل بعض الجهود لتجاوز هذه السمات الخارجية التي يتسنى وصفها فقط ، والتي يصنفها كل باحث على هواه بمقتضى آراء مسبقة . وعندئذ نصل ، خلف تنوع الموضوعات الميتولوجية المحير ، إلى عدد قليل من الرسوم الاخترازية تؤول إليها الاولى ، ولكن قيمتها الاجرائية ، خلافاً لتلك ، تظهر بوضوح ، وفي الوقت نفسه تسمح دراسة كل ثقافة باستخلاص مجموعة من القواعد تساعد على تصنيف اساطير كان يحسبها بعضهم مختلفة تماماً فيما بينها ، في مجموعة تحوّل واحدة .

هذه الامثلة التي هي غيض من فيض ، تبرهن على اكتساب المشكلات التقليدية للانثروبولوجيا اشكالاتاً جديدة ، ولكنه لايمكن القول إن أي مشكل منها محلول . إن الصفة التي تميزت بها الانثروبولوجيا دائماً بين العلوم الانسانية ، هي التحري عن الانسان في نقطة تقع وراء الحدود التي كان الناس ، في كل عهد من عهود التاريخ ، يعزونها إلى البشرية . وفيما يتعلق بالعصور القديمة والعصر الوسيط ، كانت هذه النقطة من القرب بحيث لم تكن الانثروبولوجيا ممكنة ، لان كل ثقافة أو مجتمع كان يضعها على حدوده ، مستبعداً ، بالتالي ، جيرانه المباشرين . وفي أقل من قرن ، عندما تكون الثقافة الاهلية الحقيقية الاخيرة قد زالت عن سطح الارض ، وتصبح حواراتنا مع العقول الالكترونية فقط ، فان هذه النقطة ستصبح من البعد بحيث قد نرتاب في أن بعض الابحاث ، التي تزعم مع ذلك أنها متمسكة بالالهام الاول ، لاتزال جديرة باسم الانثروبولوجيا . بين هذين الحدين المتطرفين تقع الفرصة الوحيدة التي سنحت للانسان ، أو يمكن أن تسنح له ، لتأمل نفسه في مختلف الاشكال المشخصة لوجوده التاريخي ، ولحلّ المشكلات

التي تطرحها عليه هذه الاشكال وتلك التي يطرحها على نفسه ، مع اليقين أن هذه المشكلات ممكنة الحل فعلا ، نظراً لعلمنا سلفاً بأن الفروق السطحية بين الناس تخفي وحدة عميقة .

لنتصور للحظة أننا تلقينا نبأ من الفلكيين مفاده أن كوكباً مجهولاً يقترب من الارض ؛ وأنه سيبقى قريباً منها لعشرين سنة أو ثلاثين ، ثم يتوارى إلى الابد . فقد تُبذل جهود ، عندئذ ، وتُنفق اموال لبناء تلسكوبات واقمار اصطناعية تخصص لهذه المناسبة العظيمة . ولكن الا تجب السرعة نفسها عندما يكون نصف البشرية ، الذي أنكرت هذه الصفة عليه حتى بالامس ، قريباً جداً من النصف الآخر ، بحيث لا تطرح دراسته أية مشكلات ، إذا استثنينا نقص الباحثين والمال وضيق الوقت اللازم للقيام بها ؟ لو واجهنا مستقبل الانثروبولوجيا من هذه الزاوية ، لبدا هذا البحث بالتأكيد أكبر الابحاث الاخرى أهمية وأكثرها عجلة . لان الثقافات الالهية تتفتت بسرعة أكبر من الاجسام المشعة . وسيبقى القمر والمريخ والزهرة على البعد ذاته من الارض عندما تكون هذه المرأة التي تمدّها لنا حضارات أخرى قد ابتعدت كثيراً عن اعيننا بحيث لا يتيح لنا بعد ذلك أية أداة قد نملكها ، مهما كانت معقدة وعالية الكلفة ، أن نراقب ولا حتى أن نلمح هذه الصورة عنا ، المعروضة أمام ناظرينا لوقت قصير ، والتي تكون قد هربت منا إلى الابد .

* * *

المفصل الخامس

الريانك-المقارنة

لشعوب من غير كتابة^(١)

- ١٨٨٨ ٢٠ تشرين الأول إحداث درس حر باسم أديان الشعوب
غير المتمدنة كلف به ، السيد
ليون ماديبييه .
- ١٨٩٠ ١٣ آذار تحويل هذا الدرس الحر إلى محاضرة
كلف بها المحاضر السيد ليون ، ماريبييه
وبقيت باسم أديان الشعوب غير المتمدنة .
- ١٩٠١ ١٥ تشرين الأول وفاة السيد ليون ماريبييه .
- ٥ كانون الأول تسمية السيد مارسيل موس محاضراً
عوضاً عن السيد ماريبييه .
- ١٩٠٧ ٢٠ آب تسمية السيد مارسيل موس مديراً لمساعد
تقاعد السيد مارسيل موس ، مدير
الدراسات .
- ١٩٤١ ٢٢ آذار يسمى السيد موريس لينهارت مدير
الدراسات ، عوضاً عن السيد مارسيل
موس .

(١) مشكلات تاريخ الأديان ومناهجه ، متفرقات نشرها قسم العلوم الدينية بمناسبة
الذكرى المئوية لتأسيس المدرسة التطبيقية للدراسات العليا ، باريس ، المطابع الجامعية
الفرنسية ، ١٩٦٨ ، ص ١ - ٧ .

- ١٩٥٠ ٣٠ أيلول بحال السيد لينهارت إلى التقاعد .
- ١٩٥١ ٢٥ كانون الثاني تسمية السيد ليفي شتراوس مدير الدراسات عوضاً عن السيد لينهارت .
- ١٩٥٤ ٩ شباط تأخذ المحاضرة اسمها الحالي .

شعورنا بضرورة تغيير اسم هذا الكرسي ، بُعيد دعوتنا لشغله في عام ١٩٥١ ، لا ينطوي من جانبنا على عدم احترام أو اخلاص لذكرى اسلافنا المشهورين : ليون ماريليه ، ومارسيل موس ، وموريس لينهارت . ولكن ، بفعل سمة من سمات العصر التي ما كان بوسعنا أن نكون غير مباين بها ، حدث منذ السنة الاولى من تعليمنا أن بعض التقارير التي قدمتها أو قدمها باحثون عند عودتهم من مهامهم ، استدعت ملاحظات وتعليقات أو انتقادات صادرة عن مستمعين من وراء البحار ، على عجلة من امرهم لاعلامنا بانتمائهم إلى شعب كان موضوع الحديث ، وبعدم موافقتهم على هذا التفسير أو ذاك .

كان من غير المعقول في هذه الشروط أن نرعى تعاوناً بمثل هذه القيمة في ظل عنوان يسند إلى « شعوب غير متمدنة » أدياناً كانت تشكل موضوع الدراسة ، - حتى لو لم يكن لهذا الوصف من أهمية قبل خمسين سنة ، لدم وجود شخص مشارك ، من بين المعنيين ، يرى فيه ، خطأ أو صواباً ، فرقاً محزناً ، أو يطالب مجرد مطالبة بوجوب عدم تعريف ثقافة ما بما ينكر عليها ، بل بما يصلح لتبرير الاهتمام بها . صحيح أن العنوان الجديد ، الذي يتعلق بشعوب من غير كتابة ، يتصف هو الآخر بطابع حرمان ، غير أن غياب الكتابة في المجتمعات التي ندرسها ، فضلاً عن أن المقصود بذلك معاناة مادية لا تستلزم أي حكم قيمي ،

يبدو لنا - وهذا هو أحد موضوعات تفكيرنا الاساسية - أنه يمارس نوعاً من تأثير منظّم على تقاليد يجب أن تظل شفهيّة . هذه التقاليد تتلاءم مع بحث تجريبي ، يتطلب استقرار موضوعه استقراراً نسبياً ، على نحو أفضل مما تسمح به تقاليدنا ، التي تعمل كتلة معرفتها المجموعة في الكتب ، والمتزايدة باستمرار ، على تسريع التحوّل .

يمكن القول بالتأكيد عن تعاميم مستمر منذ ثماني عشرة سنة إن له تاريخاً الآن . وإذا نحن تأملنا تعليمنا بصورة استعادية ، نميز مروره بثلاث مراحل مُددها واحدة تقريباً . في المرحلة الاولى درس حول موضوع معلن ، شغل إحدى الساعتين الاسبوعيتين (فيما خصصت الساعة الاخرى منذ البداية ، لاعمال الحلقات الدراسية التي تقدم في أغلب الاحيان على صورة عرض يُكلف به معاونون أو طلاب أو مدعون وتتبعه مناقشة) . وقد أتاحت لنا هذه الدروس أن نعدّ تدريجياً ، ونجرب ، إن جاز القول ، على مستمعين أحرار ، مبادئ ومناهج التحليل ، التي تطبقها كتب عديدة صدرت منذ ذلك الوقت ، على التصورات الاسطورية والممارسات الدينية . وقد تميزت المرحلة الثانية بتطور المحاضرة إلى حلقة دراسية حقيقية ، كما تميزت بضروب من التوسع أتاحت لها أن تتضمن مشكلات ذات مظهر هامشي . غير أن المكان المتزايد المعترف به للاتنولوجيا بين علوم الانسان يمنعها من اهمال مسائل راهنة كتقنيات التوثيق الحديثة التي اتضحت ضرورتها ، بما يتعلق بها أيضاً ، أو كالمواقف التي اتخذتها الفلسفة المعاصرة ازاءها . وهكذا خصصت سنوات ١٩٥٩ - ١٩٦٢ لمناقشة استعمال الرموز التحليلية ، والبطاقات المثقبة ، والآلات الحاسبة في علومنا ، وكذلك لمناقشة العلاقات بين الاتنولوجيا والفلسفة على ضوء بعض المؤلفات

الحديثة . ولن نقوى على اهمال الجزء الاساسي الذي قدمه عندئذ علماء شباب ولا معون أمثال جان كلود غاردان ، الذي أسس بعد ذلك بقليل قسم التوثيق الآلي في المركز الوطني للبحث العلمي وأشرف على ادارته ، والمأسوف عليه لوسيان سباغ الذي لن يمحي اختفاؤه المأساوي ، وإلى أمد طويل ، ذكرى الوعود التي كان يبشر بها . واخيراً قادتنا تعييننا في معهد فرنسا في عام ١٩٥٩ إلى تكثيف مادة التعليم في دروسنا ، وتخصيص جلسات المدرسة التطبيقية لاعمال الحلقات الدراسية التي هي في الغالب تقارير عن مهام قدمها باحثون ينتمون إلى مختبر الانثروبولوجيا الاجتماعية (المنشأ في عام ١٩٦٠) أو إلى مؤسسات مجاورة . ومنذ بداية هذه المرحلة الثالثة ، نحو العام ١٩٦٢ ، اتجهنا بعزم نحو تخفيض عدد المستمعين الاحرار ، بحيث تحولت محاضرتنا الاسبوعية إلى مكان يجتمع فيه فريق ، تربط اعضاءه بعض الروابط من قبل ، بطلعون بانتظام على الاعمال التي انجزها كل منهم ، ويقارنون نتائجها . ولا جدال في أن هذا التعاون يستلزم ضرباً من الوحدة في الآراء لا يستبعد مع ذلك استقلالاً مذهبياً تاماً . والوحدة ناتجة عن رجوع المشتركين ، بقصد الاستلهام أو المناقشة ، إلى الافكار المبسطة في دروسنا الملقاة في المعهد ، وفي المناقشات ، الحامية جداً في الغالب ، التي تشكل القسم الاخير من كل حلقة دراسية . فاذاً ، ينطوي تلخيص هذه الموضوعات على شيء من الفائدة .

كانت أبحاثنا في البرازيل قد قادتنا إلى رفض مفهوم « البدائي » . إذأ ، لم تكن المجتمعات التي يلاحظها الانتوغرافي أكثر « بدائية » من الاخرى . وإذا كانت ، والحالة هذه ، لاتوصل إلى معرفة مراحل التطور البشري القديمة فما جدوى دراستها ؟ بالطبع . ليس لظهار البدائي

وراء المتمدن . ولكن هذه المجتمعات ، بالقدر الذي تقدم به للانسان صورة عن حياته الاجتماعية ، صورة مصغرة (بسبب اعدادها القليلة) من جهة ، ومن جهة ثانية ، في حالة توازن (ناجم عما قد يسمى قصورها الحراري ، الناتج عن غياب الطبقات الاجتماعية ، وعن تخلي هذه المجتمعات نفسها عن التاريخ تحليلاً حقيقياً وإن كان وهمياً) ، تؤلف حالات ممتازة : ففي مجال الوقائع الاجتماعية ، تسمح بادراك النمط فيما وراء الواقع ، أو على الاصح ببناء النمط بأقل الجهود بدءاً من الواقع .

غير أن طابع الحالة الممتازة المشار إليه لا ينتج قطعاً من الخصائص الملازمة للمجتمعات البدائية بقدر ما ينتج من الوضع الخاص الذي نجد انفسنا حيالها فيه . تلك هي المجتمعات التي تقدم ، بالقياس إلى مجتمع الملاحظ ، أهم الفروق . وعلى هذا النحو ، يضع الانتولوجي نفسه ازاء العلوم الانسانية الاخرى في موضع شبيه على وجه التقريب بموضع الفلكي وسط العلوم الفيزيائية والطبيعية . فقد اقتصر علم الفلك لمدة طويلة على معرفة اواية وسطحية بسبب بعد الاجرام السماوية ونسق حجومها ، الذي لا يُقاس بنسق الملاحظ ، رنق وسائل ملاحظاتها . ومع ذلك ليس من قبيل الصدفة أن اكشف المجال الذي كان لابد أن تخطو فيه العلوم الدقيقة اولى خطواتها .

وبطريقة مماثلة ، تستطيع العقبات التي تواجه المعرفة الانتولوجية تقديم سبيل الوصول إلى الواقع . يكفي التسلم بأن الهدف الاخير ليس معرفة ماهي المجتمعات التي ندرسها ، كل منها لحسابه الخاص ، بل اكتشاف ماختلف به هذه المجتمعات فيما بينها . فالبحث عن الفروق التفاضلية يؤلف ، كما في علم اللغة ، موضوع الانتروبولوجيا .

ولكن الظاهرات الوثيقة الصلة بالموضوع ، هنا كذلك ، قد تفلت من استقصاء يود. التوقف عند الوقائع التي تتسنى ملاحظتها تجريبياً ، نظراً لأن هذه الظاهرات مؤلفة من علاقات . ففي تعليمنا في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا ، كما في معهد فرنسا ، من الضروري بالنسبة لنا إذن أن نمد طريقة الانماط إلى مجال مستغل استغلالاً قليلاً ، وكان اتجاهنا الاتنوغرافي يقود نحو : مجال الميتولوجيا ، ولا سيما ميتولوجيا الأمريكتين .

منذ السنة الأولى وفيما بعد (١٩٥٠ - ١٩٥١ ، ١٩٥٨ - ١٩٥٩) ، كنا قد بينا . ان التصرفات الاحتفالية المتسمة بافراط ظاهر كانت تتوزع في امريكا وفي امكنة اخرى من العالم أيضاً حول ثلاثة اقطاب ، مثلة على التوالي بشخصيات « الشره » و « المجنون » و « آكل لحم الانسان » . إن كل وظيفة من هذه الوظائف الثلاث وجميع الاشكال المتوسطة تبدو ، والحالة هذه ، متلازمة مع بعض المواقف من الموتى . ذلك أن مجتمع الاحياء يسعى لاقامة علاقات سلمية أو عدائية معهم ، ولكنها مثالية كذلك ؛ أو أنه يقيم علاقات واقعية ، ولكنها منقولة عندئذ إلى صعيد علاقات بين مواطنين واعداء .

ثم اضفنا عندئذ الى نمذجة التصرفات الطقوسية نمذجة تصورات الروح (١٩٥٦ - ١٩٥٧) . وهذه التصورات الاخيرة تنتظم بين قطبين : قطب « سوسيولوجي » حيث أن الأرواح المنظمة في مجتمع على مثال الاحياء تبقى ، بصورة سرية ، متنجية ، وقطب ذي « نزعة طبيعية » حيث أن الروح ، التي يُنظر اليها من وجهة نظر الفرد ، تتحلل عندئذ الى مجتمع عضوي من الارواح الوظيفية ، التي تشرف كل منها على فعالية حيوية خاصة . وعندئذ يكمن المشكل الذي يتصف بأنه مناظر المشكل السابق وعكسه ، في تلافي نزعتها الدائمة إلى التشتت .

ولقد حثنا هذا الترتيب ، ترتيب المفاهيم الاسطورية الكبرى ، على استئناف التفسير النظري لبعض الطقوس التي يدور حولها الجدل : كوفاد (١) - سارة ، دفن مزدوج (١٩٥٤ - ١٩٥٥ ، ١٩٥٨ - ١٩٦٠) .

وجهنا اهتمامنا ، في ١٩٥١ - ١٩٥٣ الى تحليل الوظائف المعقدة الذي توضحه بالمثال آلهة قبائل بويبلو في جنوب - غرب الولايات المتحدة . ويبدو أن هذه الآلهة تنتمي الى نمذجة تشتمل على مجموعات يمكن رصدها في مكان آخر وكانت دراستها تعد بالخصب من ناحية الميتولوجيا المقارنة . وبذلك أثبتنا السمة ما قبل الكولومبية لوسيط يُنظر اليه بصورة عامة على انه استيراد حديث . وهذا الاله القضيبى ، الذي نذر للرماد والاقذار ، سيد الحيوانات البرية والضباب والندى والثياب الفاخرة ، والذي يتأكد وجوده من المكسيك الى كندا ، يكشف ، على الرغم من انعكاس جميع الحدود بصورة منهجية انعكاساً يستبعد الاقتباس ، تطابقاً منتظماً حتى في التفصيلات مع شخصية اسند إليها دور أدنى على المسرحين الاوروبي والآسيوي ، هي شخصية سندريلا .

يبدو اذن أن التحليل البنيوي لاينحس في النزعة الشكلية ، بل يفتح آفاقاً على مجال التاريخ والجغرافيا شريطة تحديد الوظائف والمصطلحات تحديداً مسبقاً وبصورة واضحة (موضوع محاضراتنا ١٩٥٩ - ١٩٦١) . وما فتئت هذه القناة توجه ابحاثنا اللاحقة حول التصورات الاسطورية ، حتى في اكثر مراحل هذه الابحاث تجريداً .

(١) - كوفاد : عادة بدائية منتشرة عند الولادة حيث ينزل الوالد عن الجماعة في أثناء وضع زوجته ويتظاهر بأنه يقوم بالوضع ، ويتضمن ذلك الصيام وعدم ممارسة أي نشاط وملازمة الفراش ، ويلاحظ بعض المحرمات التي من شأنها أن تؤدي إلى سلامة الطفل «م» .

يحسن العدول عن الشروع بمقارنات معجلة وعن الانطلاق في تأملات حول الاصول ، إلى تحليل الاساطير تحليلاً منهجياً بتحديد كل اسطورة منها بجملة نسخها المؤكدة ، واستبعاد كل فكرة مسبقة ؛ بذلك فقط يمكن الأمل في الوصول الى مرحلة يكون فيها الانسان واعماله في عداد الموضوعات التي تتطلب معرفة ايجابية . على أن القيام بذلك يستدعي تطبيق منهج دقيق جداً ، يرجع إلى ثلاث قواعد :

(١) عدم وجوب تفسير الاسطورة على مستوى واحد . فليس ثمة شرح ذو امتياز ، لأن الاسطورة تقوم على إقامة علاقة بين عدة مستويات شرح .

(٢) عدم تفسير وجوب الاسطورة منفردة ، بل في علاقتها باساطير أخرى تشكل معاً مجموعة تحوّل .

(٣) عدم وجوب تفسير مجموعة اساطير بصورة منفردة ؛ بل بالإسناد : (١) إلى مجموعة أخرى من الاساطير ؛ (ب) إلى اتنوغرافيا المجتمعات التي تصدر عنها . ذلك أن الاساطير ، اذا كانت تتحول بالتبادل ، فان ثمة علاقة من النموذج ذاته توحد ، على محور عرضاني على محور هذه الاساطير ، مختلف الاصعدة التي تتطور عليها كل حياة اجتماعية ؛ من اشكال الفعالية التقنية الاقتصادية الى منظومات التصورات ، مروراً بالمبادلات الاقتصادية والبنيات السياسية والعائلية والتعبير الجمالية والعادات الطقوسية والمعتقدات الدينية .

ونصل هكذا الى بنيات بسيطة نسبياً ، تسفر تحولاتها عن اساطير من نماذج شتى . وبهذه الطريقة غير المباشرة تسهم الانثروبولوجيا اسهاماً متواضعاً في اعداد هذا المنطق ، منطق الشخص الذي يبدو واحداً من

أكبر اهتمامات الفكر الحديث ، والذي يقربنا أكثر مما يبعدنا ، من صور الفكر الغريب جداً في الظاهر عن فكرنا .

ولا يمكن لصور الفكر هذه ان توصف بأنها « قبل منطقية » . فهي منطقية على نحو مختلف ، ولكن فقط في نطاق غلبة منطق ضيق جداً على الفكر الغربي لوقت طويل . وبدون أن تدعي الانثروبولوجيا أنها تسهم هي نفسها في تطوير الرياضيات . النوعية التي وسّعت منطقنا بتغليب شاغل الدقة على شاغل القياس ، تستطيع أن تعرض على عالم المنطق وعالم الرياضيات وثائق من نموذج تكفي أصالته لاستدعاء انتباههم .

كما بُذل : في المنظور نفسه ، جهد لدمج دراسة الاسطورة ودراسة مجموعة الطقوس . والنظرية الشائعة ، القائلة بتطابق حدود النظامين (إما أن الطقوس يعرض الاسطورة في عمل وإما أن الاسطورة نفسها تبرر الطقوس بالشرح) ، تؤول إلى الحالة الخاصة لعلاقة أعم : أي أن دراسة حالة معينة تظهر الطقوس والاساطير على أنها تحولات مختلفة لعناصر مماثلة (دروس سنوات ١٩٥٤ - ١٩٥٥ ، ١٩٥٩ - ١٩٦٠) . وهكذا فان ميتولوجيا باونيه ، وهم من هنود السهول ، تعرض صورة معكوسة عن مجموعة طقوسهم ومتناظرة معها ، اذ ان التناظر المباشر يستقيم بالقياس إلى مجموعة طقوس القبائل المجاورة .

فالطقسي والاسطورة ليسا اذن صنوين دائماً ؛ وبالمقابل ، يمكن الجزم بأنهما يتكاملان في مجالات تتسم بسمّة متممة . والقيمة الدالة لمجموعة الطقوس تبدو منحصرة في الادوات وفي الحركات : فهي

قرين لغة. فيما تتجلى الاسطورة على أنها «ماوراء لغة» (*): فهي تستخدم القول استخداماً تاماً ، ولكنها تضع التقابلات الدالة الخاصة بها في درجة من التعقيد اعلى من الدرجة التي يتطلبها اللسان عندما يعمل لغايات دنيوية .

إدأ ، يرجع منهجنا إلى افتراض تماثل في البنية بين مختلف أنساق الوقائع الاجتماعية وبين اللغة التي تؤلف الواقعة الاجتماعية على أفضل وجه . فجميعها تبدو لنا على أنها ظاهرات من نموذج واحد ؛ ولقد تساءلنا احياناً (دروس سنوات ١٩٥٥ - ١٩٥٦ ، ١٩٥٨ - ١٩٥٩) ماإذا كانت منظومات القرابة أو التصورات الاسطورية لشعبين متجاورين لا تقيم فيما بينها نمطاً من الصلات هو نمط الاختلافات في اللهجات نفسه .

ثمة دراسات موازية : جارية على مستويات مختلفة ، تسمح باستشفاف ملامح نظرية عامة عن المجتمع : منظومة تواصل واسعة بين الافراد والجماعات ، تميز داخلها طبقات عديدة : طبقة القرابة التي تدوم بتبادل النساء بين جماعات الانساب ؛ وطبقة الفعاليات الاقتصادية التي يتم فيها تبادل السلع والخدمات بين المنتجين والمستهلكين ؛ وطبقة اللغة التي تتيح تبادل الرسائل بين افراد متكلمين . وبقدر ما يكون للوقائع الدينية مكان في مثل هذه المنظومة نرى أن أحد جوانب محاولتنا يقوم على تجريد هذه الوقائع من نوعيتها .

(*) paralangage : من para اليونانية : بالقرب ، إلى جانب و langage

لغة . وقد اقترحنا مقابلها « قرين اللغة » .

و métalangage : من mēta : بعد ، تغير ، و langage ، لغة ،

أي « ماوراء اللغة » . (م .)

والواقع أن الاساطير والطقوس يمكن معالجتها على أنها صيغ من التواصل : الآلهة مع الناس (اساطير) ، أو الناس مع الآلهة (طقوس) ، مع اختلاف واحد هو أن المتحدثين السماويين ليسوا شركاء كالأخرين في منظومة تواصل واحدة . فالإنسان يتصورهم على أنهم صور أو اسقاطات (كلية أو جزئية) لهذه المنظومة ، مما يدخل في النظرية اكراهاً اضافياً . ولكنه لا يفسد تناسقها ولا يخرّف مبادئها .

يعتبر الانتوغرافيون أنفسهم راضين بسعر زهيد جداً عندما يحسبون أنهم نجحوا في الوصول إلى افكار سكان البلاد الاصليين خلف أفكارهم الخاصة المسبقة . وعندئذ تؤول ضروب الوصف في معظم الأحيان الى علم ظاهرات . ونحن نقترح إلى ادخال شرط اضافي في علومنا : هو اكتشاف دوافع المنظومة « الحقيقية » وراء الفكرة التي يكوّنها الناس عن مجتمعهم . وأعني المضي في البحث الى ما وراء حدود الشعور .

ننتهي أخيراً الى معالجة مختلف اوضاع الحياة الاجتماعية داخل شعب واحد ، واطراح المستوى نفسه داخل شعوب مختلفة ، على أنها عناصر تركيب واسع خاضع لقواعد التوافق والتنافر ، ميسراً بعض التسويات ومستبعداً أخرى ، ومؤدياً الى تحول التوازن العام كلما أثر تحريف أو ابدال في عنصر من هذه العناصر . وذلك مشروع كان محرّكه مارسيل موس ، بمعنى من المعاني ، منذ أن تسّم هذا الكرسي في عام ١٩٠٢ وإلى أن غادره في عام ١٩٤٠ . رثمة جزء على الأقل من آثار موريس لينهارت تحافظ على الاتجاه نفسه . ويمكن التنبؤ بثقة أن هذه المهمة ، التي تمت متابعتها منذ ثلاثة ارباع القرن تقريباً في الدار نفسها . وغالباً في قاعة الدرس ذاتها ، مع أخذ النتائج الحاصلة وما يبتقى للانجاز بعين الاعتبار . ستشغل خلفاءنا أيضاً لمدة طويلة .

النظيم للاجتماعي

الفصل السادس

معنى مفهوم النمط والاستعمال^(١)

كتب السيد ميبوري - لويس مقالا شيقاً ، وجهه لي فيه نوعين من الانتقادات : ذلك أنني تصرفت بالواقعات الاتنوغرافية ، في مرتين على الأقل ، واتبعت ، بصورة أعم ، منهجاً يراه ذميماً من الناحية « الأخلاقية » . أما المأخذ الأولى فليس لها اساس واقعي ، أوانها ناتجة عن التباس بين الواقع الاختباري والنمط الذي كنت أحاول عرضه عن هذا الواقع . وأما الحكم القيمي فانه بهذه الصفة لا يقع تحت التنفيذ ، وردّي الوحيد الممكن سيقوم على عرض المراحل المتعاقبة لمحاكمتي زيادة في وضوحها .

لنتأمل اولاً مااسميه ، للتبسيط ، تناقض وينباغو (الانثروبولوجيا البنيوية ، ص ص ١٤٨ - ١٥٠) . هل يتجه الظن إلى امكان التغلب

(١) مترجم بتصرف عن الأصل الانجليزي : « استعمال الأنماط السوسولوجية » . وهو رد على مقال ميبوري لويس : « تحليل التنظيمات الثنائية : نقد منهجي » الموجه ضد مقالي : « التنظيمات الثنائية هل هي موجودة ؟ » . وقد ظهر المقالان الأولان في : *Bijdragen tot de Taal- Land-en Volken kunde, Deel 116, 1ne AFlevering 1960* p. 17-44 .

وصدر المقال الثالث في المجلة نفسها وأعيد نشره في آ.ب . فصل ٨ : *Deel 112r2r AFlevering 1956* p. 99-128.

عليه اذا سلمنا بأن فئة من الرواة - رواة النصف الواقع في الاسفل - أهملت التقسيم إلى نصفين مجرد اهمال لان أخذه بالحسبان من وجهة النظر التي اتخذوها كان عديم الجدوى ؟ ولكنهم لم يكتفوا باهمال التقسيم . فبينما كانوا يستبعدونه من وصف قريتهم القديمة ، ادخلوا ثنائية أخرى . ليست سوسولوجية بالتأكيد ، ولكنها ليست كذلك من صنف ايكولوجي بحث لانها تحل محل الثنائية الأخرى وتبدو ، من ثم ، على أنها تحول لها .

أذاً ، لا يكفي ، لاعادة انشاء مخطط القرية ، تركيب رسمين تخطيطيين كما لو كان كل منهما يقدم ، على طريقته ، صورة حقيقية مع أنها ناقصة . والعمل بهذا الشكل شبيه بما يؤخذ عليّ ، اعني « استعمال » الانماط . والمعطيات التجريبية الوحيدة المتوفرة لدينا عن قرية وينباغو القديمة عبارة عن مخططين مرسومين تتأكد تكاملتهما بطريقة مختلفة عن تلك التي يطيب لبعضهم أن يوحوا بها . فلا يمثل كل منهما جزءاً فقط من شكل إجمالي بحيث لا يكون أمامنا إلا اللجوء إلى أحدهما لسد ثغرات الآخر . المخططان متعارضان وتعارضهما معطى اتنوغرافي ؛ ولايحق لنا العمل كما لو لم يكن موجوداً .

بعبارات أخرى ، اذا كان التمييز بين قرية أهلة وأرض مقطوعة اشجارها (وكذلك الشأن بما يتعلق بالتمييز بين أرض مقطوعة أشجارها وغابة محيطة) غير ملائم في أحد الرسمين التخطيطيين ، فلماذا يصبح كذلك في الرسم التخطيطي الآخر ؟ ونحن هنا نصطدم بلغز ربما لانتوصل إلى حله النهائي ! وهذا سبب آخر لاتباع جميع الدروب التي تتبع الاقتراب منه . ومزية الدرب الذي اخترته تكمن في جدته على الأقل : ماهي النتائج النظرية التي تتضمنها فرضية تقول إن التقسيم السوسولوجي

إلى نصفين ، من جهة ، والتمييز الايكولوجي (ولكنه فلسفي أيضاً) بين ارض مزالة أشجارها ، من ميدان الثقافة ، وبين غابة برية ، من ميدان الطبيعة من جهة أخرى ، يحيل كل منهما إلى مجموعتين من الرموز تستعملان في تأدية رسالة واحدة ، ولكنها رسالة معرضة للتواءات اضافية يفرضها عليها كل من المجموعتين من الرموز ؟

وهاهي نهوجنا باختصار . أولاً ان أي قبيلة ، يتميز تنظيمها الاجتماعي فكرها الديني بمبدأ التقسيم إلى نصفين ، تكشف عن صورة من الثنائية غير المتناظرة . هي الثنائية المشتركة في المركز . ثانياً ، تتجلى هذه الثنائية المشتركة في المركز بوضوح وفي الحالة المنعزلة ، في مجتمعات كمجتمع جزر تروبرياندا ، حيث تتسنى ملاحظتها بمعزل عن النموذج الآخر . اذاً ، فالاعتراض بأن سكان تروبرياندا لا يعرفون التنظيم الثنائي بالمعنى الاتباعي يعني مجانبة المسألة : ذلك لأن وجود الثنائية المشتركة في المركز دون غيرها هو الذي يسمح على وجه الدقة بتعيين هذه الثنائية وتحديدتها على أنها ظاهرة اتنوغرافية . ثالثاً ، نضحه لنا أمثلة يظهر فيها تعايش النموذجين بوضوح شديد ؛ من ذلك بورورو ، وتاميرا ، ومجتمعات اندونيسية ، حالت كثرتها دون تأمل كل منها على حدة ، وكان من الانسب أن نعرض نمطاً اجمالياً لها . وقد انتهينا عندئذ إلى ثلاث نتائج :

(١) حيث يتعايش النموذجان يلاحظ وجود علاقة وظيفية بينهما .

(٢) تفوق الصيغة المشتركة في المركز ، من الناحية المنطقية ، على الصيغة المتناظرة .

(٣) وبما أن الصيغة المشتركة في المركز تخفي منظومة من ثلاثة حدود ، فلا بد من وجود هذه المنظومة ، بطريق الاستنتاج ، في الصيغة المتناظرة ، في حالة كامن على الأقل .

إذاً قد يكون من العبث وضع تقابل اختباري بين نموذجي الثنائية ، كما لو كان الأول يؤول إلى قيم رمزية تعكس بنية القرية ، فيما يؤثر الثاني « الحقيقي » وحده ، في اجزاء الزمرة الاجتماعية الواقعية . ذلك أن لهذا النموذج الأخير قيمة رمزية ايضاً ، وأن النموذج الأول لا ينتج حقوقاً وواجبات أقل من النموذج الثاني . كنت ، بالعكس ، نويت تجاوز هذه الآراء الجزئية لواقع واحد ، بالبحث عن لغة مشتركة قد يسمح بترجمتها . إذاً : كان من الضروري السمو بصعيد الملاحظة الاختبارية للوصول إلى تفسير معمم لجميع ظاهرات الثنائية . وآمل ان اكون قد اثبت أن مثل هذا التفسير غير ممكن فحسب — اذ ان جميع الامثلة التي تفحصتها يمكن ارجاعها ، على الرغم من تباينها الظاهر ، إلى خمسة تقابلات مزدوجة مركبة تركيباً مختلفاً (أ . ب ص ١٧٧) — بل انه يوضح : حال التعبير عنه بهذه اللغة الوحيدة ، واقعة هامة ظلت خفية حتى الآن : الثنائية السوسولوجية لا توجد بالصورة الموصوفة فقط ، بل تفترض ايضاً وتخفي منظومة من ثلاثة حدود ، يشكل كل نموذج خاص من نماذجها الثنائية (بمعنى الثنائية الواسع ، ولكنه المعنى الذي ينطوي ، في عداد ما ينطوي ، على التنظيمات المسماة بالتنظيمات الثنائية) تبسيطاً واحداً في آن واحد .

ولا ريب في أن هذا التصور (أ . ب ، ص ١٦٧) يبتعد قليلاً ، كما كنت قد بذلت عناية الاشارة إلى ذلك . عن التصور الذي كان يستلهم

منه كتابي البنيات الأولية للقرواية . غير أنه لا يلغى إطلاقاً التمييز بين بنيات ثنائية وبنيات ثلاثية ، الذي كان قد احتل مكاناً كبيراً في هذا الكتاب ، لأن هذا التمييز يحافظ ، من الناحية العملية ، على نجووه كله . يبدو فقط أننا ، إذ نعالج المنظومات الثنائية على أنها حالات خاصة لمنظومة ثلاثية ، نجد العذر لتبسيط النظرية العامة في التبادل تبسيطاً شديداً ، مثلما أكد ذلك بعض علماء الرياضيات الذين نوقش المشكل معهم . أضف أن هذه الطريقة في صياغة المشكل تبدو أنسب لمحاولات إعادة صياغة التاريخ ، ذلك أن « النواة » الثلاثية قد لا تكون ، في بعض الحالات على الأقل ، أبسط ، من الناحية المنطقية من « الغلاف » الثنائي الذي يسترها فحسب ، بل هي أقدم ايضاً .

ننتقل الآن إلى تشويهاات الواقع الاتنوغرافي المزعومة ، وإلى مسألة المحور الشمالي - الجنوبي لدى البورورو (١) ، قبل كل شيء إذا كان وجوده يناقض ملاحظات الساليزيين ، كما قيل ، فإني أخشى أن اكون قد أسأت فهم الرواة ، الذين كانوا يتحدثون مع ذلك عن هذه النقطة الخاصة بوضوح شديد . غير أن :

(١) تبدو الفقرات التالية ، اليوم ، غير ضرورية ، نظراً لأن الخلاف الدائر حول المحور الشمالي - الجنوبي ، الذي كنت قد أهتم باختلافه ، تمت تسويته على أثر عثور كروكر عليه بصورة مستقلة في عام ١٩٥٦ ، في منطقة سان لورانسو : « لقد أيد روائي رواية ليفي - ستروس بقولهم إن القرية كانت من قبل مقسمة ، تحقيقاً لبعض الأهداف ، إلى نصفين ، « الأعلى » و « الأسفل » ، على محور شمالي جنوبي يمتد وسط القرية . وهذا التقسيم غير مستعمل بالتأكيد لدى قبيلة بورورو المعاصرة » (كروكر ، التبادل والهرمية بين بورورو الشرقيين ، الإنسان « عدد خاص ، مجلد ٤ ، ع ١٤ ، آذار ١٩٦٩ ، ص ٤٤ - ٥٨) .

١ (هذه الملاحظات صادرة عن جزء آخر من إقليم بورورو ،
لم تكن قراء بالضرورة متبينة بالطريقة عينها ؛

٢ (منشورات كولباتشيني الأولى تتضمن مع ذلك معلومات
في المعنى نفسه .

٣ (أحدث وصف البيزيتي . تظهر شيئاً شبيهاً بالمحور الشمالي -
الجنوبي وذلك بصورتين متميزتين : اولا ، ثمة محور شمالي - جنوبي
حقيقي في بيت الرجال يفصل القطاعين المخصصين للنصفين ، ثم
محور شمالي - جنوبي موجود بصورة مثالية داخل كل قبيلة ، ناتج
عن الارتباط ، الذي تأكدنا على نحو مستقل من صحة وجوده ،
بين « أسفل » وغرب ، من جهة ، و « أعلى » وشرق من جهة ثانية .
واذا سلمنا بذلك ، فان الخلاف بين الوصفين يرجع في الحالة الأولى .
إلى الاقرار بوجود المحور الشمالي - الجنوبي داخل بيت الرجال بصورة
فعلية ، ووجوده خارجه بصورة نسبية ، فيما يوجد المحور الشمالي -
الجنوبي ، في الحالة الثانية ، في الداخل والخارج معاً بصورة موضوعية .

ولكي يرى بعضهم في ذلك تناقضاً منيعاً ، يجب أن يكونوا قادرين
على الجزم ، من جهة ، بانه كان للبورورو بنية اجتماعية متجانسة
تجانساً تاماً على امتداد كامل اقليمهم ، وبان المحور الشمالي الجنوبي ،
من جهة ثانية ، حسبما كان يحدده الرواة في منطقة ريو فرملهو ، كان
يفصل العشائر ، احدهما عن الاخرى ، تبعاً لوضعها الترابي .

بصد النقطة الأولى ، يبدو التجانس مستبعداً . فقد كان البورورو
قديمًا يشغلون اقليماً كبيراً يقدر بنصف مساحة فرنسا ، وكان يمثل
ايضاً ربع مساحته القديمة في العصر التاريخي ؛ ولم يكن ممكناً لمعدلات

النمو والانقراض ان تكون واحدة في كل عشيرة وكل قرية، ولاسيما اذا اخذنا بعين الاعتبار الحسائر الناجمة عن الحروب التي شنتها على القبائل المجاورة أو شنتها هذه القبائل نفسها عليها . لقد كان لكل قرية مشكلات ديموغرافية كان لابد لها من أن تسبب تغيرات جسيمة في عدد افراد العشيرة الواحدة إن لم يكن في عدد العشائر ، وكذلك في توزيعها حول ساحة القرية . فلم يستطع الساليزيون أن يؤثروا بتفصيل وضع كان عاماً ، في وقت ما ، على كامل امتداد الاقليم . حتى ان هذا الوضع لم يكن متحققاً حيث أقاموا في البداية ، كما تكشف عن ذلك ضروب وصفهم القديمة التي تتسم بحس اختباري اكثر وضوحاً . لقد أتاح لهم جدهم الدؤوب ، طوال سنوات ، وضع صيغة مثالية ، نمط نظري صالح لدمج جميع انواع التغيرات على الصعيد المحلي . اذاً ، ليس ثمة مايدعو إلى الدهشة اذا كانت بنية قرية قد جرت ملاحظتها في عهد من العهود تختلف اختلافاً بسيطاً عن بنية قرى تمت ملاحظتها في عهد آخر وامكنة بعيدة . وأخيراً لايمكن أن يفوت على أي شخص اننا ، إذ نعمل في وثائق قيمة جداً تركها لنا الساليزيون ، وتضم صياغات جديدة ممتدة على عشرات السنين ، لانعمل على وثائق خام : بل نحن نستعمل نمطاً سوسولوجياً . وهذا ما نقوم به جميعاً ، شئنا او أيينا ، عندما نكتب على هذا النوع من المناقشة .

هل يقال إن الوصفين متعارضان وإنه كان ينبغي الاختيار بينهما بدلا من استعمالهما معاً ؟ لعل التعارض ينشأ فقط إذا كان للفظي xabbugiugue و xebbegiugue . معنى واحد في ضروب الساليزيين القديمة ، والجديدة : وفي ضروب وصفي ؛ باختصار اذا كانا يعنيان دائماً « اعلى » و « أسفل » وينطويان على فروق

مطلقة . ذلك أن عشائر الغرب تكون عندئذ سفلى اطلاقاً وعشائر الشرق عليا اطلاقاً بدلا من وجود اسر « سفلى » وأسر « عليا » في كل عشيرة ، ويتعذر ، بالاضافة إلى ذلك ، دمج المظهرين (١) . على أن الشأن لم يكن كذلك على نهر فرميلو ، ولاعلى نهر غارساز ، وفق أقدم شهادات كولبا تشيني . ويحمل اللفظان ، برأيه وبرأيي ، إلى الطوبوغرافيا ويعنيان « من الاعلى » و « من الاسفل » حسب رواة كولبا تشيني ، ومن « عالية النهر » و « سافلة النهر » حسب رواتي . يتفق فقط ان الكلمتين المشار اليهما قد تنطويان في لغة بورورو ولغات أخرى ، على هذه المفاهيم الثلاثة وكان من السهل على بورورو تجنب هذه الالتباسات ولاسيما أنهم يملكون زوجين من الالفاظ المتباينة للتعبير عن اختلاف الوضع : بين « كبير » و « صغير » من جهة . و « أسود » و « أحمر » من جهة ثانية .

هل أخطأت عندما كتبت ان عشيرتين اثنتين تمثلان الابطال الاسطوريين لكل نصف من بورورو ؟ إن من الثابت قيام العشيرتين من أحد النصفين بذلك اليوم ، وقيام عشيرتين من النصف الآخر بذلك في الماضي . ولكن ، اذا كان دمج تحليل تزامني وتحليل تزميني يشكل خطأ اتنوغرافياً ، أفلا يرتكب ناقلي خطأ مماثلاً في استناده ، لتجنب تناقض وينباغو ، إلى حكاية اسطورية تفيد مشاركة النصف الاسفل بالزرعامة او الاحتفاظ بها ، اي حكاية ماثلة لتلك الصادرة عن البورورو والتي كنت قد استندت اليها ؟

(١) هذا هو خطأ التفسير الذي ترتكبه موسوعة بورورو بهذا الشأن ، مجلد ، ص

ليس هذا كل شيء ؛ لاننا لانواجه في الحالتين تقابلاً بين الترتيب الترامني والترتيب الترميني . فالماضي الذي يرجع اليه المرء هنا ليس تاريخياً بل اسطوري ؛ ومحتواه ، بوصفه اسطورة ، ماثل بالفعل في شعور الاهلين . وعندما تذكر اسطورة بورورو وقتاً اقترنت فيه عشيرتان من توغاريه ، بدلاً من عشيرتين من سيرا ، بأبطال الثقافة ، فمن الممكن أنها رجعت إلى احداث قديمة سوف لانعلم حقيقة امرها ابداً . غير اننا بالمقابل نعلم جيداً ، في الوقت الحاضر ، بوجود علاقة فعلية بين العشائر التي تعاني الحرمان والابطال الثقافيين .

وفيما يخص الوينباغو الآن ، يخطيء من ينسب لي الفكرة القائلة باحتواء قريتهم قديماً على اثنتي عشرة عشيرة موزعة في ثلاث مجموعات . هذه الطريقة في عرض الامور لاتدعي وصف القرية اتنوغرافياً مثلما وجدت فعلاً في الماضي . فقد كان ذلك عبارة عن رسم تخطيطي نظري معدّ لاعادة تنظيم معطيات اتنوغرافية لاتسمح ، من خلال ادراكها على المستوى الاختباري ، بظهور هذه الخصائص ؛ والا لكان المشروع بدون موضوع .

مامن أحد يستطيع الجزم بأن قرية وينباغو كانت مؤلفة قديماً من ثلاث مجموعات تحوي كل منها اربع عشائر . وكان ماافترحناه مختلفاً تماماً ، أي أن نهجاً استنتاجياً صرفاً كان يسمح ، في بعض الشروط ، بمعالجة ثلاثة امثلة مستعارة من مجتمعات متميزة ، بوصفها حالات تنتمي لمجموعة تحوّل واحدة ؛ وكان أحد هذه الشروط يكمن على وجه الدقة في تحليل قرية وينباغو بهذه الطريقة .

والمشجع كثيراً في الأمر ان يلاحظ المرء وجود معطيات اتنوغرافية

جاءت بصورة مستقلة تؤيد استدلالا حاصلا بالمحاكمة . ذلك أن ملاحظات رادان تثبت أن بعض الاهالي على الأقل كانوا يشاركوننا التفسير الذي وضعناه عن البنية القروية ؛ إذأ ، لم تكن موجودة في ذهن الانثروبولوجي فقط . وعندما يفرض محتوى المعطيات الاتنوغرافية الواضح تفسيراً ما ، فلا يبقى شيء للبرهنة ، بل يكفي وصف ما يشاهد أو ما يرويهِ الرواة . وبالمقابل ، يتعزز التفسير الذي يبتعد عن هذه المعطيات الواضحة عندما يظهر محتوى الاساطير والتصورات الدينية ، الخ . المستر توازيأ بين المقولات الاهلية والمقولات الموضوعية بنتيجة تحليل نظري . كتب رادان (١٩٢٣ ، ص ٢٤١) : « قال راو . . . إن العشائر كانت موزعة في ثلاث مجموعات تقودها على التوالي عشيرة الطير - الرعد ، وعشيرة روح المياه ، وعشيرة الدب » . مما يقدم الدليل ، في حالة وينباغو ، على وجود منظومة ثلاثية ، على الأقل في الحالة الكامنة . وهذا يزيد على ما كنا نستطيع أن نتوقعه ، ولا سيما في منطقة من العالم ، لم يشر أحد قط إلى وجود منظومات ثلاثية فيها .

الحجة القائلة إن المنظومة الثلاثية لاتقوم بأي دور بالنظر إلى قواعد زواج وينباغو ، تتجنب المسألة ، إذ أن إنشاء الرسم التخطيطي يظهر عدم زيف قاعدة الزواج الثنائية ، حتى في حالة منظومة ثلاثية . في الحقيقة ، إن فائدة الرسم التخطيطي الاساسية هي أنه يتيح لنا « رؤية » البنية في مظهرها الثلاثي (سماء ، ماء ، أرض) ، وفي مظهرها الثنائي (أعلى وأسفل) على السواء . كذلك فإن المحور الشمالي الغربي - الجنوبي الشرقي الذي يقدم لثنائية وينباغو ، وهذا ما يعترض بعضهم عليه ، سندها المكاني ، موجود في الرسم التخطيطي ، إذ أن هذا الرسم

يُظهر بوضوح تعثر الزواج إلا بين أعلى (= سماء) من جهة ، وأسفل (= ماء + أرض) من جهة ثانية .

أما فيما يتعلق بدائرة القرية ، التي يرفض بعضهم أن وجودها ملائم في رسم تخطيطي يمثل علاقات المصاهرة ، فيجدر ابداء ملاحظتين بهذا الشأن . أولاً ، وخلافاً لما يؤكد بعضهم ، ليست الرسوم التخطيطية خاصة بعلاقات المصاهرة فحسب ، بل تفيد ايضاً في بيان أن علاقات المصاهرة ، وتنظيم القرية المكاني ، والتصورات الدينية ، الخ . ، تشكل منظومة ، وأن كل مثال لا يختلف عن الامثلة الأخرى إلا بوظائف مخصصة هنا وهناك لكل مظهر ؛ وهذا ما تعبر عنه هذه الرسوم التخطيطية بتبديل هذه الوظائف في مختلف الاوضاع الطبولوجية . بعبارة أخرى ، إن ما « يقوله » مجتمع بالفاظ علاقات المصاهرة ، « يقوله » مجتمع آخر بالفاظ تنظيم قروي مكاني ، وثالث بالفاظ تصورات دينية ، الخ .

ثانياً ، بما يتعلق بواقعات وينباغو التي اسأت معالجتها على زعم بعضهم ، يكفي أن أحيل القارئ إلى ملاحظات رادان المفيدة حول العلاقات بين البنية القروية والتنظيم العشيري . فاذا كانت بعض اساطير وينباغو تصور القبيلة كلها بشكل قرية كبيرة ، فلا يمكن تصور البنية الاجتماعية الاجمالية مستقلة تمام الاستقلال عن وحدة الاقامة . ورادان يثير بحق مسألة معرفة ما إذا كانت صيغة « الشريط » او القرية ، « التي تجعل كل مجموعة مقابل أخرى » ، لاتمثل التنظيم القديم ؛ ففي هذه الحالة ، وكما في مكان آخر من امريكا الشمالية ، ربما سبق التنظيم القروي البنية العشيرية (رادان ، ١٩٢٣ ، ص ١٨٤ - ١٨٥) .

ولاجدوى من التوقف عند الانتقادات الموجهة إلى الرسوم التخطيطية الأخرى . فهي تخلط كالسابقة ، بين أنماط موضوعة بقصد التحليل النظري وتفسير المعطيات الاتنوغرافية (بارجاع هذه الاخيرة إلى عدد قليل من العوامل المشتركة) ، وبين وصف واقعات اختبارية كما تبدو أمام الملاحظ على الطبيعة . وفيما يتعلق بكثير من مجتمعات آسيا الجنوبية الشرقية ، يحسن القول ، وغالباً يصح القول ، إن النساء ، في نظام الزواج ، هن اللواتي ينتقلن وليس الرجال . ولكن ذلك لا يتناقض مع بقاء بنية المنظومة على حالها - وهذا ما يعرضه أحد الانماط المعممة عرضاً رائعاً - اذا كانت القاعدة مصاغة في الاتجاه الآخر ، مثلما تفضله مع ذلك بعض الشعوب . لا يعبر المحور الثلاثي في الاشكال ١٣ - ١٥ (أ . ب ، ص ١٧٢ - ١٧٥) الا عن العمل بقاعدة زواج خارجي ، في منظومة زواج غير متناظرة . كما في منظومة متناظرة ، على الرغم من أن التقابل السوسولوجي الذي تفضي اليه يتجلى ، في الحالة الأولى ، بين الجنسين بصرف النظر عن الجماعة التي ينتميان إليها ، وفي الحالة الثانية بين الجماعات بدون تمييز بين الجنسين اللذين تشتمل عليهما .

وليس الزعم القائل بغياب المحور الشرقي - الغربي من الرسم التخطيطي المتعلق بالبورورو أقل خطأ . ولا ريب في أن هذا المحور لا يظهر حيث يصفه الرواة ، اذ تبين أنهم في تصرفهم على هذا المنوال يستسلمون إلى تضليل منظومتهم الخاصة . فلا بد اذن ، لاعادة الوضع الواقعي على ما كان عليه ، من تمثيل المحور الشرقي - الغربي بشكل محور ثلاثي يفصل كل فرع من فروعه ثلاث جماعات تتبع كلياً قاعدة

زواج داخلي . والفرضية القائلة إن المحور الشمالي - الجنوبي يشكل
العنصر الموحد في المنظومة ، واهية بالتأكيد : ليس لأنني ارتكبت
بتأكيد وجود هذا المحور خطأ اتنوغرافياً ذلك ان بعضهم كان قد انصفني
في هذا الاتهام (راجع فيما سبق ص ، ٩٢ ، ملاحظة ١) ، بل لأنني
أنا نفسي عرضتها كذلك واشترطت في الوقت نفسه التحقيق منها على
الطبيعة قبل أخذها بعين الاعتبار .

الرسم التخطيطي المتعلق بالبورورو لايعطي صورة كاملة عن
منظومتهم الاجتماعية : فلا يستطيع ذلك أي رسم تخطيطي ، وليس
هذا الوضع هو موضوع الرسوم التخطيطية . ولكنه يمثل الاساسي
على الأقل ، أي ، كما طُلب الينا ذلك ، أنه يمثل زوجاً من الانصاف ،
من جهة ، وثالثاً من الجماعات ذات زواج داخلي من جهة ثانية .
والرسم التخطيطي لايدعي اظهار كل شيء ؛ ويكفي أن يبرز وظائف
مائة كذلك في امثلة توضيحها رسوم تخطيطية أخرى ، على الرغم من
ظهور هذه الوظائف في مجالات مختلفة من مجالات الواقع الاجتماعي
فيما يتعلق بكل حالة مدروسة .

ولكن الخلاف الرئيسي انما يظهر للملأ بهذا الخصوص . فاذا كانت
نتيجة دراستي قد اقتصرت على البرهان على امكان تنظيم بعض العناصر
الغريبة في الظاهر ، والمستعارة من مجتمعات مختلفة ، في نموذج وحيد ،
فان مثل هذه البرهنة لاتخلو من الفائدة من الناحية السوسولوجية .
وتكون قد ساهمت . بالعكس ، في تحديد منهج يسمح بالبرهان على أن
بعض العناصر المتنافرة في الظاهر ، ليست كذلك حتماً . وعلى امكان
اختفاء بعض الخصائص الثابتة المتألفة على نحو مختلف وراء التنوع المحير
للواقات التي تظهر أمام الملاحظة الاختبارية .

ويسمح لي القارئ أن أشير ، على سبيل الخلاصة ، إلى أي مدى تتصف الانتقادات التي يوجهها بعضهم إلي بأنها تفضح الآراء المسبقة ذات النزعة الطبيعية التي سيطرت على مدرسة الانثروبولوجيا الانجليزية زمناً طويلاً . أنهم يؤكدون أنهم ينتمون إلى المذهب البنيوي ، بل يزعمون الدفاع عن المنهج البنيوي ضد اساءة استعماله له ، ولكنهم يبقون بنيويين على طريقة راديكليف - براون ، أي ، باحثين عن البنية على مستوى الواقع الاختباري وكما لو كانت جزءاً منه . وما أن يبتعد النمط المقترح ولو قليلاً جداً عن هذا الواقع الاختباري حتى يحس المرء احساساً مبهماً بالغش والغبن . ان بعضهم يتصور التحليل البنيوي على غرار لعبة الصبر التي لا يطلب فيها سوى العثور على طريقة تطابق القطع بعضها فوق بعض . ولكن القطع عندما تفصل بصورة تعسفية ، فلا يبقى هناك أية بنية . ولكنها لوقطعت ، كما يجري أحياناً ، بمشار آلي كان قد شوه مجراه بانتظام جذع شجرة محرز ، لكان للعبة الاحجية بنية ، ولكن هذه البنية سوف لا توجد على المستوى الاختباري ، نظراً لوجود شتى الطرق للتعرف على القطع المتوافقة . ومفتاح البنية سيكون في الصيغة الرياضية المعبرة عن العلاقة بين التعرجات الخاصة بالحزوز وبين السرعات الخاصة بدورانها : معلومات ليس ذات علاقة ملحوظة بالاحجية مثلما تبدو سطحياً أمام اللاعب ، مع أن هذه المعلومات هي وحدها التي تستطيع اجلاء اللعبة وتقديم منهج منطقي لحلها .

ومع ذلك كتب السيد ميبوري - لويس : « يتعذر تمثيل العلاقات الاجتماعية برموز شكلية ، كما يجري بصدد العلاقات الرياضية . وعلى ذلك لا تتسنى معالجة الانماط السوسيولوجية على غرار المعادلات

الرياضية » . ما المقصود هنا بعلاقات اجتماعية ؟ لو كان الأمر يتعلق بعلاقات مشخصة مثلما تدركها الملاحظة الاختبارية ، لقبنا ذلك بسهولة أكبر ولا سيما أننا تعلمنا في المدرسة الابتدائية عدم جواز جمع اجاصات وتفاعلات . وبالمقابل ، لو ميزنا بين الملاحظات الاختبارية والرموز التي تكون قد اختيرت للحلول محلها ، لما ادركنا عندئذ لماذا لا نستطيع المعالجة الجبرية لهذه الرموز - مثلاً تلك التي تعبر عن قواعد زواج - ، شريطة استعمالها بصورة صحيحة ، أن تعلمنا أموراً كثيرة عن طريقة سير عمل منظومة زواجية ، بابرار خصائص كانت منيعة بصورة مباشرة على الملاحظة .

الكلمة الاخيرة ولاريب يجب أن تكون دائماً للتجربة . ولكن التجربة المقترحة والموجهة بالمحاكمة تختلف عن التجربة الخام المعينة في البداية : فهذه الاخيرة لا يمكن ردها ابدأ إلى التحليل الذي يحاول تجاوزها . والدليل النهائي على أن للمادة بنية جزيئية مائل في المجهر الالكتروني الذي تسمح عدسته برؤية جزيئات حقيقية ؛ ولكن الجزيئات لا تصبح مرئية بالعين المجردة لهذا السبب . ولا يمكن أن ننتظر من التحليل البنيوي أكثر من تغيير الطريقة التي ندرك بها العلاقة الاجتماعية في مظهرها الشخص : ذلك أنه يساعدنا على فهمها فقط . واذا ماتوصلنا إلى فهم بنيتها ، فلن يكون ذلك على المستوى الاختباري حيث كانت في البداية ، بل على مستوى أعمق ظل خفياً حتى ذلك الحين ، هو مستوى المقولات اللاشعورية ، الذي قد يمكن أن نأمل في الوصول إليه بمقارنة مجالات ليس ثمة علاقات بينها على ما كان يبدو للوهلة الاولى . وهذه المجالات تشتمل من جهة على المؤسسات الاجتماعية حسب سير عملها في التطبيق ، ومن جهة ثانية على مختلف الوسائل التي بحسبها يحاول الناس ، في

اساطيرهم وطقوسهم وتصوراتهم الدينية ، أن يخنوا أو يبرروا التناقضات بين المجتمع الواقعي الذي يعيشون فيه والصورة المثالية التي يكونونها عنه .

إذاً ، يشكل القيام بتمييز واضح بين المجالين ، في البداية ، مغالطة منطقية ؛ ذلك أن دراستي عن التنظيمات الثنائية إنما كانت ، حول القيمة المطلقة لمثل هذا التمييز بالذات ، تفتح باب المناظرة (أ . ب ، فصل ٨) . لقد كان المشكل المطروح حول معرفة ما إذا كانت هذه التنظيمات تمس دائماً أجزاء من المجتمع الواقعي أو كانت لا ترتد أحياناً إلى تجليات رمزية لهذا الواقع . وإذا كانت ضروب الوصف الموجودة في حوزتنا عن تنظيم البورورو الاجتماعي صحيحة ، فينتج عن ذلك ، كما اثبت في مكان آخر (أ . ب ، فصل ٧) ، أن تقسيم القرية إلى نصفين قائمين على زواج خارجي يتعلق بنظام رمزي ، إذ أن نجوعه العملي يلقي نفسه نوعاً ما ملفياً بزواج داخلي فعلي . وبالمقابل ، فإن ثنائية قرية بورورو المشتركة المركز ، التي تضع الدائرة الدنيوية مقابل المركز المقدس ، جديرة بأن نعرف لها بمزيد من الواقع الموضوعي لأنه ليس ثمة ما يناقضها في المنظومة ، ولأن ثمة امكاناً بالتالي لشرح جميع نتائجها على صعيد الحياة الاجتماعية وعلى صعيد الفكر الديني معاً .

ومع ذلك لا تنفصح جميع امثلة التنظيم الثنائي مجالاً للملاحظات نفسها بصورة محتمة . ينتج عن ذلك أن اجزاء المجتمع الفعلي والتصورات الرمزية ليست بطبيعتها متباعدة بمقدار ما حلوا لبعضهم تأكيده . هذه

التصورات وتلك الاجزاء تتعلق إلى حد كبير برموز يمكن مبادلة وظائفها ومجالات تطبيقها . اذاً ، تتسنى معالجتها على أنها مظاهر منظومة كامنة تنطوي على قيمة تفسيرية أكبر ، مع أن الملاحظة الاختبارية ، وربما يجدر القول لأن الملاحظة الاختبارية ، لاتدركها ابداً اذا ماقتصرت على مجرد كونها ملاحظة اختبارية .

* * *

المفصل السابع

أفكار حول ذرة القرابة^(١)

كتاب لوك دوهوش الحديث : ما سبب الزواج بها ؟ يستعيد نص دراسة ، نشرت سابقاً في مجلة النقد (ع ٢١٩ - ٢٢٠ ، ١٩٦٥) ، تذكر بالاعتراضات التي كان زميلي ابداهها في ١٩٥٨ على مفهوم ذرة القرابة ، الواردة في مقال صدر في ١٩٤٥ واصبح فيما بعد الفصل الثاني من كتابي الأنثروبولوجيا البنيوية ؛ كما يدعم هذه الاعتراضات بمثال جديد . ولم يكن يتسع وقي في عام ١٩٥٨ ولا في ١٩٦٥ لأن أوليها حقها من الاهتمام . ولكن ؛ لم يفت الأوان ، ونشر كتاب ما سبب الزواج بها ؟ يقدم فرصة جيدة للقيام بذلك . اذاً سأحاول اثبات أن اعتراضات لوك دوهوش - باستثناء خطأ مادي ونهني إليه وأخذته بعين الاعتبار (أ . ب ، ص ٥٦ ، ج ١) - تستند إلى سوء فهم ، وأنها تشرح ايضاً باهمال قاعدة اساسية من قواعد التحليل البنيوي اهمالاً مؤقتاً ، فيما أحسن استخدامهما في ظروف أخرى ؛ أي أن

(١) الإنسان ، المجلة الفرنسية للأنثروبولوجيا ، مجلد ١٣ ، ع ٣ ، ١٩٧٣ .

التحليل لا يمكن أن يكتفي أبداً بدراسة الحدود ، بل هو ملزم بأن يدرك ، ما وراء الحدود ، العلاقات التي توحيها . وهذه العلاقات وحدها تشكل موضوعه الحقيقي .

ماذا كان القصد من مقالي في عام ١٩٤٥ ؟ كان المقصود أن أبين ، ضد رادكليف — براون ومعظم اتنولوجيي جيله ، أن بنية من القرابة ، مهما كانت بسيطة ، لا يمكن أبداً أن تتكون بدءاً من اسرة بيولوجية مؤلفة من والدين واولادهما ، وانما تنطوي دائماً على علاقة مصاهرة ، معينة منذ البداية . وتنتج هذه العلاقة عن واقعة كلية ، من الناحية العميقة ، في المجتمعات البشرية : فلكي يحصل رجل على زوجة ، يجب ان يتخلى لها عنها ، بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، رجل آخر ، هو في اوسط الحالات ، أبوها أو أخوها . هذا الاحتمال المزدوج كان يجب ان يكون كافياً للتوضيح بأن خال الأولاد المولودين من الزواج كان مدرجاً في تخطيطاتي على أنه القائم بوظيفة واهب المرأة وليس بسبب مكانه الخاص في سلسلة نسب . وهذا ما اشار إليه نص لاحق أيضاً : « إن بنية القرابة الأولية حقاً — ذرة القرابة لو أمكن القول — تتألف من زوج وامرأة وولد وممثل للجماعة التي أخذ الزوج منها زوجته » (مؤتمر الانثروبولوجيين وعلماء اللغة بلومينغتون ، انديانا ، ١٩٥٢ ؛ في (أ . ب ، ص ٨٢ — ٨٣) . ولم اذهب كما زعم ليتش (١٩٦١ : ٥٦) إلى القول بخضوع مصير الفتاة الزواجي ، في كل زمان ومكان ، إلى رقابة أنسابها من جهة أبيها ، بل كنت اثبت في البنيات الأولية للقرابة (ط جديدة ، ١٩٦٧) أن هذه الرقابة تعود غالباً إلى خالها ، أي إلى ممثل من سلالة الأم . وهذه الظاهرة ، التي كنت قد ابرزت

أيضاً دلالتها البنوية وأهميتها ، وصفها بعد ذلك في استراليا مؤلفون (ميبجيت ، هيات ، شايبرو) تصوروا أنها تشكل جدة ، صالحة حتى لفصل المنظومات الاسترالية ، على قول شايبرو (١٩٦٩ ، ص ٧١ ، ٧٥) ، فصلاً تاماً عن منظومات آسيا الجنوبية الشرقية ، حيث كنت مع ذلك قد رصدتها في بداية الأمر .

حتى في المجتمعات التي يمارس فيها الانسباء من جهة الأب الرقابة الزوجية ، من المعقول ان يقوم بها والد الزوجة مقام الأخ ، أو قريب أبعد اذا كانت المنظومة أشد تعقيداً من تلك المنظومات المختارة لدعم البرهنة ، وذلك على وجه الدقة بالنظر للبنية الطبيعية التي تتيح بعض المجتمعات ابرازها . فأن توجد مثل هذه البنيات البسيطة وان تظهر مباشرة في مواقف أضفيت عليها الصياغة الصورية بين أخ واخت ، زوج وزوجة ، أب وابن ، خال وابن اخت — مواقف تؤلف ازواجاً ويعبر عنها بعلاقتين ايجابية وعلاقتين سلبية — فان ذلك كان يكون مجموعة الحجاج القوية جداً لصالح القضية . وبالطبع لم يسمح لي مقال في حدود مجلة أن أتجاوز هذه الامثلة . غير انني كنت احتفظ قصداً بحالة منظومات أشد تعقيداً ، وأطالب ، أمام كل حالة خاصة ، بتفحص فرضيتين : « الفرضية القائلة إن المنظومة تنشأ من تجاوز بنيات أولية تجاوراً بسيطاً وإن العلاقة الحالية تظل بالتالي ظاهرة ظهوراً مستمراً ؛ والفرضية التامة على تعقيد وحدة بناء المنظومة . . . حيث تفقد العلاقة الحالية سيطرتها . فقد تزول او تختلط بعلاقات أخرى ، في بنيات أشد تعقيداً أيضاً » (أ . ب ، ص ٥٩) .

كان ما اقترحت تسميته ذرة قرابة ، أعني منظومة العلاقات المربعة

الزوايا بين أخ وأخت ، زوج وزوجة ، أب وابن ، خال وابن اخت ،
يمثل في ذهني اذن أبسط بنية يمكن تصورها أو حتى ملاحظتها أحياناً .
ولكنني كنت استبق بعناية حالة بنيات أخرى قد تنشأ من الحالة البسيطة
بواسطة بعض التحولات ، كما هو الشأن تقريباً في العالم الفيزيائي ،
حيث نجد أن ذرة الهيدروجين — أبسط الذرات التي يمكن ملاحظتها
لأنها تتألف من إلكترون واحد يدور حول بروتون واحد — لا تستبعد
وجود ذرات أثقل ، ويتم التعرف عليها بهذه الصفة بشرط واحد هو
انتماء جزيئاتها إلى طبيعة واحدة ووجود ترابطات واحدة بينها .

ثمة سببان كانا قد دفعاني إلى أن أتفحص في البداية بنية اولية .
اولاً () : كانت هي وحدها التي تنطوي عليها مسألة الخالصة كما صاغها
راد كلايف — براون ونويت مناقشتها . ثانياً ، وفي منظور أوسع ،
كانت هذه البنية تتيح ، بطريقة تتصف بأنها أكثر ما يمكن اقتصاداً في
الجهود ، أن تتم فصل العلاقات الثلاث إلى تكون القرابة ، « أعني :
علاقة قرابة قائمة على الدم ، وعلاقة مصاهرة ، وعلاقة نسب » (أ . ب ،
ص ٥٦) (١) . وهذه العلاقات ينبغي أن تكون ماثلة دوماً ، غير أن

(١) يحكم بذلك على ضعف انتقادات ليتش ، الذي يتدرب بترجمة مغلوطه ولم يتكلف
عناء التحقق منها (الطبعة الأمريكية تؤدي خطأ كلمة « filiation » الواردة في الجملة
الواردة أعلاه بـ « descent » ، أي « descendance » بالفرنسية) ، فيأخذ
علي ماخذاً — « وهو أهمها في نظره » (كذا) — مفاده أنني خلطت المفهومين ! ويتابع
مؤكداً أن قضيتي « تفترض كلية منظومات الخلف الوحيدة الخط » ويضيف « مما يعتبر
باطلاً تماماً » (١٩٧٠ ، ص ١٠١ - ١٠٢) ؛ وإنما بدون أي اعتبار لما كنت كتبه :
« أولاً ، ليست الخالصة ماثلة في جميع المنظومات الأبوية والأمومية » كما توجد أحياناً
في منظومة لا تدخل في عداد هذه المنظومات » (أ . ب . ، ص ٥٠) . فلم ندهش إذا ذهب
بعض الباحثين الشباب اليوم « استناداً إلى هذا المثال ، إلى رفض بعض النصوص بالإعتماد
على ترجمات مغلوطه وبيانات خداعة ، بدون الرجوع إلى الأصل . . . »

الحدود التي توحيدها يمكن أن تتغير أو تتعدد . وعلى ذلك أقول ان اول الامثلة الثلاثة التي استند إليها لوك دوهوش ، وهو مثال لامبومبو ، غير مقنع وأنه اذا كان كذلك فهو يؤيد قضيتي أكثر مما يضعفها . وأما المثالان الآخران ، المستعاران من موندوغومور وليليه ، فيوضحان هذه الحالات المعقدة التي لم أقو على نسيان وجودها . انه لامر يثير الاهتمام على وجه الخصوص ، اذن ، ان نبحث ، فيما اذا كان ممكناً ، بالنسبة لهذه المجتمعات ، بناء ذرة القرابة إلى جانب احترام الخصائص الاساسية التي كنت قد ذكرتها ، وفي كيفية القيام بذلك .

* * *

المعلومات قليلة ، كما يشير لوك دوهوش (١٩٥٨ ، ص ٢٣٤) ، عن لامبومبو ، سكان وسط جزيرة ماليكولا في ارجيل هيريد الجديدة . ذلك أن المعلومات التي تركها ليكون مختصرة جداً بحيث أن الحالة لاتصلح للمناقشة . على أية حال ، يمكن التسليم ، في مقارنة أولى ، مشاركين لوك دوهوش رأيه ، بأن « العلاقة أ ب — ابن خالية من التكلف ، نظراً لأن من حق الابن عصيان أبيه ، في حين أن العلاقة خال — ابن اخت صارمة ، فالثاني يلتزم بطاعة عمياء للأول » (المرجع نفسه ، ص ٢٣٦) . وتبدأ الصعوبة عند وصف المواقف الغالبة بين الأخ والاخت من جهة ، والزوج والمرأة من جهة ثانية ، في علاقاتهم المتبادلة .

نحن نقبل بسهولة بأن العلاقة أخ — أخت سلبية : ويقابل ويكون التحفظ الذي لا بد منه بين هذين الشقيقتين بالصدقة الحرة والاليفة التي يلاحظها المرء في الجنوب لدى سينيانغ . رجل لامبومبو لا يدخل

إلى كوخ يضم اخته لوحدها ؛ بل يتكلم معها من عتبة الباب . ولا يستحسن قيام أخ واخت بنزهة معاً . ولو اضطرب الاتباع طريق واحدة ، لشعرا بخرج وخشياً من أعين الناس . ومع ذلك ، فالأخ مسؤول عن أخته إلى حد ما ، وهو الذي يبت في زواجها بعد موت أبيها (سيكون ، ص ١٠١ - ١٠٢) .

أما وقد قدمنا ذلك ، فسيكون للمواقف بين الزوجين قيمة الرائز . فلو كانت ، كما يؤكد بعضهم ، بهذا القدر من السلبية ، لتعذر تطبيق المنظومة التي افترضتها ، نظراً لأنها تتطلب زوجين من المواقف ايجابي وسلبي على التوالي ، في علاقة ارتباط متبادل وتقابل ، تحافظ على توازن البنية . ولكن من الواجب فتح معرصة قبل ان نتابع الحديث .

إن لوك دوهوش ، إذ يأخذ على الإشارة الغريبة ، الموجبة او السالبة ، التي ألبستها لعلاقات ملونة بالازدواجية (المرجع السابق ، ص ٢٣٦ - ٢٣٧) ، يجهل التحذيرات التي كنت اطلقتها بالمعنى نفسه : « يمثل الرمزان الايجابي والسلبي . . . تبسيطاً مفرطاً ، مقبولاً على أنه ، على سبيل الحصر ، مرحلة من البرهنة - . العلاقة بين شخصين تظهر غالباً ، في كثير من المنظومات ، ليس في موقف واحد ، بل في عدة مواقف ، تشكل اذا صح القول ، «رزمة» (أب ، ص ٦٠) ان المحتويات التي يمكن تعيينها لهذه المواقف او تلك اقل اهمية ، هنا وهناك على السواء ، من علاقات التقابل التي يتيبها المرء بين ازواج من المواقف المزدوجة . وماهية هذه المواقف بذاتها ، والمحتويات الانفعالية التي تخفيها لاتقدم أية دلالة جوهرية ، من وجهة النظر الخاصة التي تضعنا المناقشة فيها . وفي النهاية ، لعنا لانتجح حتى إلى

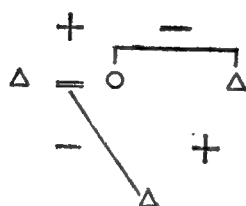
معرفة ماتكونه هذه المحتويات : فقد يكفي أن يكون الكشف عن علاقة تقابل بينها ممكناً بصورة مباشرة او غير مباشرة ؛ علاقة تكفي اشارتا (+) و (-) للتعبير عنها بالتضمن .

يلاحظ لدى لامبومبو ، والحالة هذه ، تقابل واضح جداً بين العلاقة أخ - اخت والعلاقة زوج - زوجة . ونحن نعلم ان العلاقة الأولى تتميز بتحفظ كبير ، من شأنه أن يسبب حرجاً شديداً لهما اذا شوهدا معاً . ونجاري ، اذا شئنا ، لوك دوهوش فنقول إن العلاقة بين الزوجين سلبية جداً ، استناداً إلى غيرة الزوج الشديدة من جهة . ، ومن جهة ثانية إلى تحريم ذكر الكنية بينهما ، تحريم يتصف مع ذلك بأنه أقل الزاماً لدى لامبومبو منه لدى سينيانغ . غير أن العلاقة الزوجية تتسم على نحو خاص بانعدام الحشمة ، وهي بهذا المعنى تشكل زوجاً من التقابل مع العلاقة أخ - اخت . فالفتاة التي تحب رجلاً تستطيع المبادرة إلى ارسال اييها أو أخيها لحس النبض لدى أخت الرجل المحبوب . أما اذا كانت المرأة أرملة فالوسيط يصبح عديم الجدوى ، وقررت التمهيدات لمبادرة المعنيين . ويحس بعض الرجال نحو امرأة او اثنتين بعواطف هي من القوة والانتقاد بحيث يأبون الحصول على زوجات أخرى . وحتى في حالة زوجات عديدات ، تكون احداهن « مقربة » إلى زوجها . وعندما يكون هذا الاخير متعدد الزوجات ، يجب عليه توزيع نفسه بالعدل بين جميع نسائه . فاذا اتفق أن هجر إحداهن ، فإنها تعبر ، في كل مكان ، عن سخطها ، مذكرة بتوفر الرجال الخليقين بارضائها . وتغار النساء من بعضهن بعضاً غيرة عمياء ، ولا يخشين تسوية نزاعاتهن الحميمة علناً . ولا يندر أن يرغب زوج ، مرهق بالغيرة ، في جذب انتباه اصحابه ، ويعرض نفسه لسخريرتهم

(ديكون ، ص ١٠٣ - ١٠٤ ، ١٥٩ - ١٧١) . إذاً ، تسود علاقات الزوجين غير عمياء ومتبادلة ، يظهر أنها في كل مناسبة وبدون أدنى رصانة : « يتفق غالباً أن تُلهب امرأة أعضاء زوجها التناسلية ، إذا أهملها ، بقراص مزجع جداً » (ديكون ، ص ١٧٠ ؛ لاكما يقول هوش : « تضرب فرجها بالسوط . . . احتجاجاً » ، هوش ، ١٩٥٨ ، ص ٢٣٥) .

وهكذا يمكن تحديد العلاقة أخ - أخت بحشمة كبيرة ، والعلاقة زوج - زوجة بانعدام الحشمة . وأما العلاقتان الأخريان ، اللتان تقومان هذه المرة بين رجال ، فتتصفان بالصرامة في الحالة الاولى ، وانعدامها في الحالة الثانية ، أو بالتبعية أو الاستئلال المتبادل ايضاً . هذه السمات الاخيرة تتفق مع وصف ديكون تماماً : « مادام خال الصبي على قيد الحياة ، فني وسعه أن يأخذ مايشاء من أموال خاله ، ولكنه يدين له ، بالمقابل ، بطاعة عمياء » . وخلافاً لما يجري لدى سينانغ ، للرجل ملء الحرية عملياً في اطاعة أبيه أو عصيانه ، ولكن أوامر خاله تتمتع بقوة القانون . فاذا قال لابن اخته : « لنذهب إلى الحرب » ، فانه يتبعه ولو عارض أباه ذلك . ولكن الرجل الذي يود منع ابنه من مرافقة خاله يجب عليه أن يلجأ إلى وسائل أكثر حزمًا . وبالمقابل ، اذا طلب مساعدة ابنه في القتال ، ومنعه خاله من ذلك ، فان الفتى يمثل لهذا الاخير ويبقى في القرية . ولكن علاقة الرجل بخاله ، على الرغم من التزامه بطاعة هذا الاخير طاعة تامة ، تتحدد بالصدافة المتبادلة أكثر مما تتحدد بسلطة هذا وتبعية ذاك . يرى ابن الاخت في طاعة خاله واجباً ، ولكنه يعتبره في الوقت نفسه « شخصاً لطيفاً » (المرجع نفسه ، ص ١٠١) .

وهكذا يبدو ، من ناحية عاطفية ، أن علاقة الأخ والأخت بالقياس إلى علاقة الزوجين شبيهة ، ربما من ناحية عاطفية أخرى (وليس من المؤكد انهما تختلفان) بعلاقة الاب والابن قياساً على علاقة الخال وابن الأخت . ومع مراعاة التحفظات الموضوعية لتجنب التبسيطات المتسرعة ، يمكن تمثيل منظومة المواقف بتخطيطية تتفق مع الفرضية الابتدائية .



شكل (١)

* * *

حالة موندوغومور نهر يُنْوات ، رافد سيبك في شمال غرب غينيا الجديدة ، تطرح مشكلات أخرى . فالعلاقات أخ - أخت ، زوج - زوجة ، أب - ابن ، سلبية في رأي لوك دوهوش ، والعلاقة الايجابية الوحيدة هي علاقة الخال بابن اخته . ومع ذلك يكفي اتباع ضروب وصف العالم الانتوغرافية الميدانية الرائعة ، مارغريت ميد ، خطوة فخطوة ، للتأكد من أن موندوغومور يوضحون بالمثل حالة إحدى هذه البنيات المعقدة التي كنت - وأنا افكر فيهم على وجه الدقة (أ . ب ، ص ٥٠ ، ع ١) - قد أخذت احتمالها بعين الاعتبار . انها تضع العمة إلى يسار الاب وتضاعف الولد الناتج عن الزواج إلى

ابن وبنت ، في الجيل التالي (أ . ب ، ص ٥٩) ، فيما يظهر الحدود في الجيل الأعلى . ان تفحص البنية الكلية ، بدلاً من تشويهها بهدف اختزالها ، هو الشرط الوحيد لكي يبرز أسلوب بنائها ويميز المرء خصائصها.

نحن نعلم أن موندوغومور يملكون منظومة خلف أصيلة ! فالرجل ينتمي إلى خط (موندوغومور يقولون « جبل ») أمه نفسه ، فجده لأمه ، فأم جده لأمه ، الخ . ، فيما تنتمي المرأة إلى خط أبيها نفسه ، فجدها لأبيها ، فوالد جدتها لأبيها ، الخ . بعبارة أخرى ، قاعدة الخلف امومية بما يتعلق بالصبيان ، وأبوية بما يتعلق بالبنتات ، بحيث يكون للأخ والأخت وضعان نسبيان مختلفان . فاذاً ، تسود صلات حميمة وعلى وجه خاص بين الأب وابنته ، من جهة ، والأم وابنها من جهة ثانية ، حتى أن كلا من الوالدين يستلزم أن ينام والولد المعاكس لجنسه في السلة — الناموسية التي يأوي إليها ليلاً كل فرد من افراد موندوغومور .

الزواج الطبيعي يتم بالمقايضة . والأم ، المتضامنة مع ابنها ، ترى في ابنتها وسيلة للحصول له على زوجة . ولكن الوالد يطمح إلى الاحتفاظ ببنته لمقايضتهن بزوجات اضافيات ، الامر الذي يسبب تنافساً شديداً بينهما يصل إلى حد العداوة ؛ وتجتهد الوالدة باذكاء هذا الشعور بما تقوله لابنها من كلام . وكذلك يوجد التنافس بين الاخوة ، من حيث ان كلا منهم يحاول الاستئثار باخواته لمبادلتهن بزوجات . اذاً ، في مثل هذه المنظومة ، يشعر الأخ واخته بانفصالهما منذ الطفولة ، ويشعر الابن بانفصاله عن ابيه ، والبنت عن امها . وأما الزوجان ، فيغذيان مشاريع متناقضة حول مستقبل اولادهما ، تظهر فيما يبذل كل منهما

من جهود لانماء شعور الخنر لدى الولد من الجنس المقابل (ولكنه المرتبط به ارتباطاً مباشراً حسب قاعدة الخلف) تجاه الوالد الآخر .

وبالعكس ، يقيم الصبي علاقات ودية مع خاله ، ويلتجئ إليه عندما يتنازع مع أبيه . وهكذا تجاه عدة علاقات سلبية - بين الابن والابن ، والام والبنت ، والأخ والأخت ، والزوج والزوجة - لا يمكن أن نضع على ما يبدو ، باستثناء علاقة الأم بابنها ، والاب بابنته ، اللتين لا تردان في رسومنا التخطيطية الأولى ، سوى علاقة ايجابية واحدة : هي علاقة الخال بابن اخته . ولكننا ، إذ نتابع استدلالنا بهذا الشكل ، نهمل علاقات أخرى توضحها ضروب وصف مارغريت ميد ، ولا يمكن أن نتجاهلها .

اولاً) : لا تقدم علاقة الخال بابن الاخت سمة معيارية دقيقة : « توجد غالباً علاقات ودية بين صبي وخاله . ولاريب في انهما لا ينتميان إلى جيل واحد ، ولا إلى فئة تملك حقوقاً عقارية واحدة . ومع ذلك فالخال مستعد دائماً لمنح ابن اخته ملاذاً اذا واجه صعوبات مع ابيه » (ميد ، ص ١٣٢) . وتتابع المؤلفة معتبرة أن التضامن الاتفاقي ناجم عن التوتر السائد بين أخ الزوجة وصهره : « عندما يساعد الخال ابن اخته ضد ابيه ، يتصرف بطريقة منطقية . يعتبر خال الصبي نسبياً قريباً جداً منه ، بحيث أنه يقوم بملقوس تقديم القربان بدون تعويض عن ذلك » (المصلو نفسه) . اذاً ، تقدم علاقة الخال وابن الأخت سمة مشتقة ؛ فهي من نموذج العلاقة التي تنشأ أحياناً بين الخال وبنت اخته ، ولكنها أقل وضوحاً : « اذا حدث أن رزق والد بعدة أبناء وحرم من بنت ، وحرمته امرأته من اللجوء إلى اجراء التبني ، فانه

يحتفظ بطفل احدى اخواته لقاء المشاركة في اعالته . ولكن بما أن النظرية لاتساهل في الحصول على بنت بهذه الطريقة ، فان الالتماس يقدم قبل ولادة الطفل . وعندئذ يرسل الطالب بانتظام هدايا من الطعام لأخته الحامل ، ولكن يتفق الاّ يأتي الطفل ، باحتمال واحد من اثنين ، من الجنس المأمول . وعندئذ يجد الرجل نفسه ، وهو أب لعدة ابناء ، في وضع غير مريح ، لاضطلاعه بمسؤولية شبه ابوية حيال صبي آخر « (ميد : ص ١٣٨) .

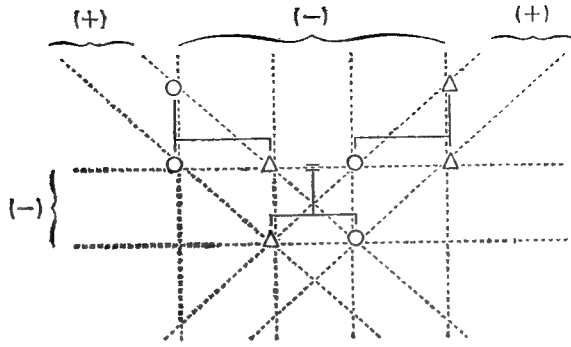
وسرعان مايثبتن المرء أن هذا الصبي . الذي قوضت ولادته آمال خاله وكان مصيبة عليه ، ليس الاّ ابن اخت هذا الحال : هذا الابن الاخت الذي يقيم معه في الاحوال العادية ، علاقات ودية . وهذا افضل برهان على أن هذه العلاقات تشغل مكاناً فرعياً بالقياس إلى العلاقات التي تنشأ بين الحال وبنت أخته « المحجوزة » نظراً لأنها ستقوم لديه مقام بنت ولأن العلاقات بين الأب والبنت هي أكثر العلاقات المعروفة لدى موندو غومور ودأ . ففي هذه المنظومة ، تعتبر العلاقة : خال - بنت أخت من نموذج العلاقة : خال - ابن اخت ، ولكنها أكثر رسوخاً من هذه الاخيرة .

ثانياً : يتعذر ادراج علاقات الحال وابن الاخت في هذه المنظومة ، مالم ندرج فيها ايضاً العلاقات مع العمة ، التي يضعها الوصف الاتنوغرافي على الصعيد نفسه : « يجب على كل ولد في موندو غومور أن يعلم بأن كل فرد يكون له خال ، أو عمة ، أو ولد أخت (بالنسبة للرجل) ، أو ولد الاخ (بالنسبة للمرأة) ، وكذلك ازواجهم : هو قريب يمزح معه ويتبادل معه الكلام اللاذع ويتهمه بتصرفات شاذة أو غير لائقة ويهدده باعمال عنف مختلفة ومظاهرات عدائية أخرى » (ميد ، ص ١٤٣ ؛

وكذلك ص ١٤٦) . إن التوازي بين العمة والخال ، في حالة احتفاظ رجل بنت اخته ، حتى قبل ولادتها، ليجعل منها بنته ، يجد تعزيزاً له في أن زوجة الخال الراضية ستصبح عمة هذه الفتاة نفسها ، اذا نجم عن الزواج . كما هو متبع نظرياً لدى موندوغومور ، مما يضة اخوات بين الرجلين . رأينا أن انتقال الحقيقي يقدم القرابين الطقوسية عن شخص ابن اخته ، دون المطالبة بمبالغ كبيرة كما هي العادة عندما يكون الكاهن قريباً ابعـد . كما تقوم العمة بوظيفة مناظرة حيال ابن اخيها وبنته ، ذلك أنه يتوجب عليها ، في الاحتفالات ، رفع المحرقات الغذائية المفروضة على الاطفال إلى سن الثانية تقريباً (ميد ، ص ٢٤١) (١) .

كما لا يسعنا ، أخيراً ، اهمال شهادة مارغريت ميد المتعلقة بالصلات الوثيقة الموجودة بين اعضاء بعـيدين في « الحبل » ذاته ، أي الجدة لأب بالنسبة إلى البنت ، والجد لأم بالنسبة إلى الصبي . كل واحد من هؤلاء الاحفاد يحمل اسم جده في الحبل ، وهو « مطابق له اجتماعياً » ويستعمل عندما يتوجه إلى اعضاء جيله الخاص عبارات القرابة نفسها التي يستعملها سلفه . وتتخذ مفهومة المصطلحات شكلاً دورياً : تكتمل حلقاتها كل ثلاثة اجيال . اذاً، تحتل الجدة لأب، والجد لأم مكاناً متميزاً في ذرة القرابة لدى موندوغومور ، كذلك العمة ازاء الأم ، والبنت ازاء الابن . وننتهي اذاً ، إلى الرسم التخطيطي التالي :

(١) وفي مراسلة شخصية ، تفضلت مارغريت بالإيضاح : يهب الخال جمجمة ماشية وتقوم العمة بثقب الأذنين « ويهب الوالد خنزيراً لكل منهما بالمقابل .



شكل (٢)

إن جميع العلاقات العمودية والافقية ، في هذا الرسم التخطيطي ، سلبية : علاقة الاب بالابن ، والأم بالبت ، بما يخص العلاقات العمودية والأخ بالأخت ، والزوج بالزوجة ، واخ الزوجة بالصهر فيما يخص العلاقات الافقية . وبالمقابل إن جميع العلاقات المائلة ايجابية : أي العلاقات التي تطابق الحبلين الممتدين من الجدة لأب إلى بنت الابن ، ومن الجد لأم إلى ابن البنت ، وكذلك العلاقات التي تربط العمة بابن الأخ ، والخال ببنت الاخت ، دون أن تكون من الحبال . وعليه فقد تميز لنا امكان تقارب العلاقات الثانية والأولى ، واختلاطها في النهاية ، نظراً لحق الخال في الاحتفاظ ببنت أخته المنتظرة لتقوم لديه مقام بنت ، ولقيام العمة بطقوس رفع المحظورات الغذائية المفروضة على بنت اخيها وابن اخيها على السواء : مثلما يقوم الخال نفسه ، المرشح لدور والد بنت اخته ، اذا لم يكن له بنت ، بطقوس تقديم القربان عن شخص ابن اخته مجاناً . ويقيم معه علاقات عاطفية الامر الذي يعد نسخة هزيلة من العواطف التي يحس بها نحو اخت الصبي عندما تصبح ابنته .

تطوي هذه الطريقة في تحليل المنظومة وعرضها على مزيتين .
اولاً) : قاعدة الخلف المطبقة لدى الموندوغومور ، « المتعلقة بعجائب
المخلوقات والمتصفة بأنها نادرة » (هوش ، ١٩٥٨ ، ص ٢٤٠ -
٢٤١) . تتضح عندما نعيد وضعها داخل بنية اجمالية تشكل فيها مع
منظومة المواقف مجموعة منطقية ومترابطة مثلما تشكل ، بالاضافة
إلى ذلك ، مجموعة مع قاعدة اخرى لايسمح الزواج بموجبها الا بين
افراد ينتمون إلى جيل واحد (ميد ، ص ١٤٥) . هذا ضروري في
الواقع لبقاء العلاقات العمودية متميزة دائماً من العلاقات المائلة ؛ ذلك
أن تناسق المنظومة ، بما يتعلق بالمواقف والخلف على السواء ، يقوم
في نهاية الأمر ، على التقابل بين هذين النموذجين من العلاقات . وفي
الحقيقة ، تكفي معرفة وقوع شخصين نسيبين على خط عمودي او
منحرف لتحديد الخاصة المتصفة بصورة اساسية انها ايجابية او سلبية
والتي تميز علاقاتهما .

ثانياً) : التفسير المعروف هنا ، يسمح بتجاوز هذه الثنائية التي تتسم
بالبساطة في حالة الموندوغومور ، وبعرض نماذج المواقف الثلاثة التي
ميزتها مارغريت ميد ، عرضاً مباشراً : « يقسم الموندوغومور أقاربهم
واهلهم إلى ثلاث فئات : اولئك الذين يمزحون معهم ، واولئك الذين
يتحاشونهم ضيقاً ، واولئك الذين يعاملونهم بدرجات مختلفة من المودة
الصداقة » (ص ١٤٢) . ونحن نعلم أن هذه العواطف الاخيرة تسود
بين اعضاء ينتمون إلى جيل واحد ، وأن التحفظ الجافي يعبر عن التوتر ،
وقد يصل إلى حد العداوة ، الذي يميز الانتماء إلى علاقات مستقيمة :
أشقاء وأصهار ، بالدرجة الاولى ، وكذلك زوج وأمرأة ، اب وابن ،
ام وبنت . وما شأن النموذج الثالث اذن ؟ لقد تقدم انه يوافق العلاقات

بين ابن اخت وبنت أخت من جهة ، وعمة أو خال من جهة ثانية ، أي أقرباء مرتبطين بعلاقات منحرفة كالحبال التي توازيها هذه العلاقات دون أن تكون نفسها حبالاً : يمكن القول إنها حبال كاذبة ، بالنظر إلى خصائصها الشكلية فقط ، وهي تشغل من هذه الناحية مكاناً متوسطاً — مثلما تفعل المواقف المطابقة أيضاً — بين الحبال الحقيقية والعلاقات المتعمدة ، التي قد تسمى عندئذ حبالاً مضادة لانطوائها على مواقف متعارضة كلياً مع تلك التي تسود بين أعضاء من حبل واحد .

يواجه تفسيرنا ، على ما يبدو ، صعوبة واحدة . فالأمرأتان اللتان يقابضهما أخوهما فيتزوج كل منهما اخت الآخر تتحدان في علاقة أفقية ؛ ومع ذلك يسود بينهما نوع من المودة : « يقال عن إحداهما إنها « مردود » الأخرى ، وعلاقتهما خالية من روح المنافسة المشار إليها ومن المآخذ . المتبادلة الشائعة جداً بين الأصهار » (ميد ، ص ١٤٧ — ١٤٨) . إذاً ، تخالف هذه الحالة الخاصة النظرية الأهلية القائلة « بغلبة عداة طبيعي بين جميع أفراد الجنس الواحد » (ميد ، ص ١٢٧) . كما تخالف القاعدة ، الموضحة في رسمنا التخطيطي ، التي تسم جميع العلاقات الأفقية بعامل سلبي .

ومع ذلك نبدي ملاحظتين . أولاً ، لا توجد أية منظومة متناظرة تناظراً دقيقاً بما يتعلق بالجنسين ، نظراً لتعذر استبدال موقعيهما في كل مجتمع . تلاحظ مارغريت ميد نفسها (ص ١٤٧ — ١٤٨) أن مجمل العلاقات بين نساء موندوغومور أقل عسراً من العلاقات القائمة بين الرجال . ثانياً وعلى وجه الخصوص ، إن العلاقات التي تنشأ بين امرأتين قابضهما أخوهما ، من جهة أخرى ، تنفرع من نموذجين من العلاقات السابقة : علاقات الأخ والأخت من جهة ، ومن جهة ثانية علاقة

الرجلين اللذين أصبح كل منهما صهر الآخر عن طريق مقايضة اختيهما .
وعليه فهما نموذجان سليلان ، وقد يأخذ حاصلهما قيمة إيجابية ، كما في
علم الحساب . على أية حال نخرج هنا عن حدود البنية الأولية المبحوثة
في بعدها التزامني . وكذلك الشأن عندما نرقى على المحور الزمني
(اذ اننا نكرن عندئذ قبل عقد الزواج وليس بعده) اذا ادخلنا في
الحساب الدعابات الداعرة التي يتبادلها شاب عذب مع « اخواته »
الاصطلاحيات : بنات أعمام أو أخوال من الدرجة الأولى أو الثانية ،
لايستطيع أن يتزوجهن من حيث المبدأ (ميد ، ١٤٦) .

ينتج من الاعتبار المتقدمة أن الموندوغومور يوضحون بالمثال ،
في جدول دوري لمنظومي القرابة والمواقف ، حالة ذرة « ثقيلة » .
ومع ذلك تستمر هذه الذرة بتلبية الشروط الثلاثة التي تتطلبها فرضيةنا
الابتدائية ، وهي :

- (١) ترتكز بنية قرابة أولية على علاقة زواج بالطريقة نفسها التي
فيها على علاقات القرابة القائمة على الدوام .
- (٢) استقلال محتوى العلاقة الحالية من قاعدة الخلف .
- (٣) تشكيل مجموع متوازن ، داخل هذه البنية ، من مواقف
متعارضة (يمكن تسميتها ، للتبسيط ، إيجابية أو سلبية) .

* * *

لنبحث الآن مثلاً ثالثاً : مثال ليليه أحد فروع كاذبة ، اللذين
درستهم ماري دوغلاس ، والذين لا يشتون في رأي لوك دوهوش ،
شأنهم شأن السابقين ، صحة القضية التي كنت قد طرحتها : « منظومة
قرابة ليليه تقدم ثلاث علاقات سلبية (أخ / أخت ؛ أب / ابن ؛
خال / ابن أخت) مقابل علاقة إيجابية واحدة (زوج / زوجة) .

والعلاقة المذكورة الايجابية الوحيدة واقعة خارج عنصر القرابة : فهي
تقيم تضامناً وعلاقة الفة كبيرة بين الجلد والحفيد « (١٩٧١ ، ص ٢٠) .
ونحن نقبل بسلبية العلاقة أخ - أخت ، استناداً إلى ملاحظات
ماري دوغلاس : « كان يتحتم على المرأة الاعتقاد على تحاشي أخوتها ،
وعدم البقاء معهم في كوخ واحد ، والامتناع عن التحدث إليهم
مواجهة ، ووضع الطعام أمامهم على الأرض باحترام ؛ وانخيراً عدم
لمسهم ابداً » (١٩٦٣ ، ص ١٢٤) . كما نقبل بايجابية العلاقة زوج -
زوجة : « لم تكن تنطوي علاقتهما على ماهو مريب أو غامض .
كان شعب ليليه يعترف بان تعاون الزوجين اساس الحياة الاجتماعية ؛
ويتكلم باستحسان عن زوجين سعيدين أجادا تصريف امور زواجهما ..
كان الزوجان يحرصان على البقاء معاً . . . ويتبادلان الاعتناء عند مرض
أحدهما » (١٩٦٣ ، ص ١٢٠ - ١٢١) .

غير أن الجزم بسلبية العلاقة أب - ابن يبدو خطراً جداً عندما نقرأ
الوصف الذي قدمته لهذه العلاقة ماري دوغلاس والذي امتنع عن ترجمته
تجنباً لكل اتهام بانني حملت ، اكثر مما تتحمل ، طريقة التعبير في
النص الاصيلي الذي لا يحتاج إلى ذلك (ونحن نترجم النص عن الانكليزية
« م ») :

« ثمة رابطة شخصية بين الاب والابن لدى ليليه . وحديث الشباب
والاولاد ينم عن موقف على درجة عالية من العاطفة نحو آبائهم .
واليتامى يحبون استعادة ذكرى صحبة آبائهم وتعاليم هؤلاء الآباء .
وليس لديهم كلمة تقابل كلمة « يحترم » كما يستخدمها رادكليف -
براون . وكلمة heki تستخدم للإشارة إلى الشرف ، وهي ذات

دلالة من المفترض أن تكون موقفاً متبادلاً بين الأب والابن . كل منهما يشرف الآخر بالكرم والاعتبار . والمفروض بقاء هذه الرابطة المتينة بين الأب والابن مدى الحياة فعندما يتقدم الأب في السن ، يتمثل واجب الابن في أن يعيش إلى جانبه وإن يعزه ، وهذا الواجب يتعارض تماماً مع مصلحة الولد في الانضمام إلى أخواله ، الذين يمكنهم دفع دية عن جرائمه وتزويجه . ومما يلفت النظر عدد الرجال الكبير ، الذين لا يغادرون قريتهم التي ولدوا فيها للانضمام إلى أخوالهم حتى يموت الأب . ومهما كان التأديب الذي يجب أن يمارسه الأب على ابنه في طفولته رفيقاً ، فانه يقتصر عندما يصبح راشداً على سلطته في لعن ابنه العاق . ولا يتمتع بأي مؤيد شعائري آخر أو أية طريقة أخرى لحرمانه من الارث أو تقوية سلطته عليه . » (١٩٥٢ ، ص ٦١-٦٢) .

وتشير في مكان آخر إلى « غياب كل تأديب صارم يمارسه جيل الآباء . . . سلطة الوالد ضعيفة جداً على اولاده الفتيان ، وتزداد ضعفاً عند رشدهم » (المرجع نفسه ، ص ٦٢) . وهذه العلاقة المكونة من حنان وتسامح من جانب الأب ، وحب وبر من جانب الابن ، تتباين ، في رأي ماري دوغلاس ، مع العلاقة السائدة بين ابن الاخت وأخواله تبايناً جذرياً : « السلطة التي يمارسها عدد من الأخوال على رجل لا تشبه المودة الحميمة الموجودة بين الأب والابن . فالأخوال هم الذين يملكون المؤيدات الهامة ، لأن لهم صلاحية التفاوض حول الديات والتخصيص بالزواج . ومع ذلك ، فان سلطتهم تتسم بطابع مبهم . فالأخوال يعرضون تضامنهم للخطر عندما يتنافسون على حسن اختيار زوجات لأحد أبناء - أو أبناء - أخواتهم المفضلين . والرجل يستطيع بيسر نقل وفائه

من خال إلى آخر أو إلى قريب أبعد من عشيرتهما ، لأن الصلات الشخصية ، الناتجة عن الإقامة المشتركة أو الخدمات المتبادلة ، أهم من الصلات النسبية بمعناها الضيق » (دوغلاس ، ١٩٥٢ ، ص ٦٢) .
ثم تلاحظ المؤلفة أن حقوق الامتياز بالزواج بنساء عشائر أخرى ، المنقولة من الخال إلى ابن الأخت ، توضح جيداً ، لدى ليليه ، ما يسمى في مكان آخر الحق الميراثي (المرجع نفسه ، ص ٦٤) .

ينجم عن هذه التحليلات أن الموقف بين الأب وابنه ، من جهة ، والموقف بين الخال وابن اخته من جهة ثانية ، يتعارضان تماماً ، وأن عنصر قرابة ليليه ، إذا اقتصر على الأخ والأخت الزوج والزوجة ، الأب وابن ، يكشف بطريقة بسيطة ونموذجية معاً منظومة مواقف معروفة جيداً في مجتمعات ذات خلف امومي : سلمي بين الأخ والأخت ، وإيجابي بين الزوج والزوجة ، وإيجابي بين الأب والابن ، وسلمي أخيراً بين الخال وابن الأخت لأن رجال عشيرة الأم ، في هذه المجتمعات ، وكما هو الشأن لدى ليليه ، هم الذين يملكون السلطة على أبناء اخواتهم ، الذين ينتسبون وإياهم إلى عشيرة واحدة .

أما وأن الوضع كذلك ، فكيف استطاع لوك دوهوش تعريف المنظومة بطريقة مختلفة تماماً ؟ ذلك أنه اهتم اهتماماً خاصاً بجوانب أخرى ، شغلت مكاناً ثانوياً في دراسة ماري دوغلاس المنشورة في عام ١٩٥٢ . ولكنها وضعتها في كتابها الصادر في عام ١٩٦٣ .

لقد جاء الكتاب مؤيداً للمقال ، بما يخص العلاقة أب - ابن . وفي المقاطع التالية دليل على ذلك : « كانوا (الليلية) يسهبون في الكلام عن واجبات الابن نحو ابيه ، وواجبات الأب نحو ابنه » (ص ٧٣) .

ثم إن كان الليلية يكرمون الحالة الابوية؛ ويعلمون الصبيان أن آباءهم كآلهة . . . وأن ما يدنون لهم به من رعاية واعتناء في طفولتهم أكبر من أن يسعهم وفاءه طوال حياتهم » (ص ١١٤) . ومع ذلك تضيف المؤلفة فارقاً دقيقاً إلى اللوحة : « كان من المخجل حقاً أن يفقد الرجل احترامه لأبيه . وكان الناس ينتظرون من الاب أن يتحاشى ابنه الراشد لكي لا يشعر هذا الأخير بوطأة الاحترام ، الذي يجب أن يظهره لأبيه على نحو آخر » (ص ١١٤) . هذا ، والاشارة مؤيدة بملاحظة أخرى : « كانت كلمة Cin ، ومعناها « تحاشى » ، هي طريقة اظهار الاحترام . فكان على الرجل ان يتحاشى اخوته الكبار ، وبالتضمين ، اخوته الصغار ، وخاله وأباه ، وكذلك والدي زوجته وخاله . كان ذلك ايعازاً جاداً » (ص ١٠٣) .

يبدو أن تأكيد لوك دوهوش على سلبية العلاقة أب - ابن ، يحجل الملاحظات المعاكسة التي ذكرناها في البداية ، ويستند فقط إلى المقطعين . الاخيرين المذكورين في الفقرة السابقة (١). ونحن نسلم بأنها قليلة ،

(١) ومع ذلك أحس لوك دوهوش إحساساً واضحاً بوجود مشكلة ، كما يظهر من الشكوك التي تلوح في المقطع التالي : « في إحدى قبائل كازيه الأمومية ، الليلية ، يميز لفظ heki (كرم) العلاقة أب - ابن ، » وافترض هذا الموقف أنه متبادل أمر ذو دلالة » (دوغلاس ، ١٩٥٢ ، ص ١٦١) ؛ إن هذا اللفظ يعبر عن التحفظ أكثر مما يعبر عن الإحترام . وعليه ، فإن لفظ heki نفسه ينطبق أيضاً على العلاقة الخالية ؛ فهناك تحفظ كبير ، استناداً إلى اتصال شخصي مع السيدة دوغلاس ، بين الحال وابن الأخت من جهة ، وبين الأب والأبن من جهة ثانية . ويبدو أن هاتين العلاقتين متماثلتان وليستا متعاكستين . إلا أن هذا التحفظ يتلون بحثان كبير في العلاقة أب - ابن ، وليس ذلك بهذا الوضوح في العلاقة خال - ابن أخت . فالقضية العاطفية المعكسة التي لاحظها راد كليف براون لا تعمل إذن إلا بصورة غير تامة . ومن وجهة النظر البنائية مع ذلك ، يمزى إلى الحال والأب علامات متناقضة في الثقافات القائمة على النسب الأبوي والأمومي ، وتبرز مشكلة جديدة » . (سفاح المحارم الملكي ، ص ٢١٢ - ٢١٣) .

ولكن ينبغي عدم اهمالها أيضاً . غير أنه يترتب مع ذلك ، قبل العودة إليها ، ان نبحث دوافع أخرى قد تقود إلى التفسير نفسه .

تؤكد ماري دوغلاس ، في مقالها الصادر عام ١٩٥٢ ، على مركز الأحوال بصفتهن واهبي الزوجات . وقد سبق ذكر بعض الامثلة على ذلك . ومع هذا يتبين من مقطع (في ص ٦٤) ، مفاده أن الرجل الذي يملك على المرأة حقاً تفضيلاً يمنحها « إلى أحد ابناء اخواته ، أي فتیان من قبيلته » ، أن المؤلفة لاتقصد بـ « الخال » و « ابن الأخت » تحديد من يشغل على سبيل الحصر بعض المراكز في سلسلة النسب . فهي ، اذ تتبع على الأرجح العادة الاهلية ، تشير ، بطريقة أكثر حرية ، إلى ذكور ينتمون إلى مستويات مختلفة من الاجيال داخل العشيرة . وكتاب ١٩٦٣ واضح جداً حول هذه النقطة ، بحيث يستبعد في التطبيق صلاحية الخال باعطاء امرأة إلى ابن اخته . في الحقيقة ، يتزوج رجال ليليه بعد اخواتهم بخمس عشرة سنة او عشرين في المتوسط ، مما يشكل تفاوتاً واضحاً جداً بين سن الرجال والنساء المتتمين إلى مستوى جيل واحد : « . . . كان في وسع الرجل ان يطالب ببنت بنته بصورة قانونية . وكان يتزوجها نفسه لو يشاء . . . او يعطيها لأخيه . . . أو لابن بنت اخته . ولم يكن منتظراً ان يعطيها لأبن اخته ، مع أن هذا الاخير يستطيع ، عند الاقتضاء ، أن يرثها عندما تصبح أرملة . وفي الازمنة القديمة ، قبل أن تقيد طريقة الزواج المسيحية الاحادية عدد الأزواج ، لم يكن في وسع الرجل الأقل في الزواج من فتاة تقاربه سناً سوى بنت خاله » (ص ١١٥) . وعلى أية حال ، يتبين من سياق النص أن خال ام الصبي هو الذي يقوم بالدور الحاسم في المبادلات الزوجية ، وليس خاله .

أما وقد تقدم ذلك ، فمما يدعو إلى الدهشة ما كتبه لوك دو هوش حيث يقول : « إن العلاقة الذكورية الايجابية الوحيدة . . . تنشئ تضافاً والفة كبيرة بين الجلد للاب والحفيد » (١٩٧١ ، ص ٢٠) . وربما كان يجب عليه أن يضيف : وبين خال الأم وابن بنت الأخت ، مما كان سيسير على الأرجح في طريق الوصول إلى حل .

في الواقع ، تقدم ماري دوغلاس هذه العلاقة مثلاً على العلاقات القائمة بين قريين يتبادلان المودة ويتعاملان كانداد : « وهكذا ، كانت علاقة رجل بخال أمه الشيخ تظهر في ترمينولوجيا القرابة كما لو كانا اخوين ، بمعنى من المعاني ، ورفيقي عمر ، بمعنى آخر . والولد الذي كان ينادي خال أمه بـ « أخي الكبير » لم يكن مضطراً لتحاشيه كما لو كان أخاه الأكبر ، وكان يستطيع أيضاً أن يناديه بـ mhai ، « رفيق العمر » (١٩٦٣ ، ص ١٠٤) ، وهذا هو اللفظ الذي يعبر بالتضمن عن علاقة من أكثر العلاقات التي عرفها افراد ليله ودا وحرارة (المرجع نفسه ، ص ٧٣) .

بأي حق يدعي بعضهم ارجاع عنصر القرابة دائماً وفي كل مكان ، إلى أبسط الاشكال التي قد يتخذها في بعض المجتمعات ؟ خلافاً لما ينسبه بعضهم إلي ، لم أوجِ قط بكلية هذه الاشكال البسيطة ، بل قلت فقط إن حالات ظهور هذه الاشكال كثيرة جداً بحيث ينطوي تواترها على دلالة ما (أ . ب ، ص ٤٧ ؛ ليفي - ستروس ، ١٩٧٢) . يتجاهل نقادي أن عنصر القرابة ، كما وصفناه ، لا يتألف من مراكز محددة نهائياً ، بل من منظومة علاقات هي وحدها الملائمة . ويبرر اختيار الحال عندما يتيح تحديد وظيفة واهب المرأة بأوفر الوسائل . فليس ما يدعو

ليليه إلى اللجوء إليه ، لأن الخال عندهم لا يستطيع القيام بهذا الدور الذي لايتوجب عليه ، بل على خال الأم الذي تتجدد العلاقة الحالية لصالحه ، كما رأينا .

إذاً ، سنحاول أولاً أن نمكن خال الام في مركزه بوصفه واهب المرأة . ثمة فئتان من الوقائع تحيطان هذه الوظيفة بشيء من الغموض . أولاً ، لدى ليليه نموذجان رئيسان من الآخذين ؛ وثانياً ، يستطيع كل منهم الاعتماد على ثلاث صيغ مختلفة من الزواج .

فبحسب الصيغة الواضحة التي استخدمتها ماري دوغلاس ، تقوم فلسفة ليليه كلها على هوية مفترضة : زوجة ، حياة (١٩٦٣) ، ص ٣٦) . وبما يتعلق بهذا الشعب ذي النسب الامومي على نحو واضح ، تضمن ولادة البنت ، التي تلد بنات اخريات ، دوام العشيرة . ينتج عن ذلك أن الرجل المتزوج بأمرأة من العشيرة ، الذي يرزق ببنت ، سيكون من حقه أن يطالب ببنت هذه البنت لصالح عشيرته الخاصة وهذه المزية يستفيد منها الاب ، الذي يحق له أن يطالب بابنته ، للعشيرة ، بل لعشيرة أبيه .

يمكن التساؤل عن سبب صياغة ليليه هذين الادعاءين المتزاممين بهذا الاختلاف الشديد ، مفوضين إلى والد الام ، في الحالة الاولى ، مهمة تزويجها مباشرة لصالح عشيرته الخاصة ، وإلى والد البنت نفسه ، في الحالة الثانية ، وإنما ليس لحساب عشيرته بل لحساب عشيرة ابيه التي لاينتمي هو نفسه إليها . ثمة سببان لذلك ، أحدهما عملي والآخر نظري .

اولاً ، الوالد موجود في المكان نفسه ، وليس الشأن كذلك بما يتعلق بالجد للأب بسبب ممارسة شعب ليليه ، ممارسة شائعة لديهم ،

حرية كبيرة في الإقامة ، وان كانت من حيث المبدأ حيث يكون الاب (المرجع نفسه ، ص ٨٨) . ثانياً ، وعلى الأخص ، يتعلم وضع الادعائين على مستوى واحد . فالحجة القائلة بحق الرجل ، الذي اعطى بنتاً إلى عشيرة زوجته ، في المطالبة بفتاة اخرى من العشيرة نفسها (والحالة هذه ، حفيدته) لصالح عشيرته هو ، انما تطبق تطبيقاً كاملاً في الحالة الاولى فقط . منطقياً ، لايمكن الوالد من ممارسة المطالبة إلا على بنته الثانية : سبق أن أعطي واحدة ، ويطلب بالأخرى ؛ والبنات الأولى قلما تشكل سبباً قانونياً لادعاء لاحق . ولكن ، بما أن الرجل يتصرف في هذه الحالة باسم عشيرة ابيه ، جد الفتاة موضوع البحث لأبيها ، يمكن القول إن الآخذ الحقيقي هو الجدل لأب ، فيما كان الآخذ في الحالة الأولى هو رسمياً الجدل لأُم . اذاً ، فالجدان هما آخذان النساء لدى ليليه .

ولكنهما يستطيعان التصرف بحفيدتيهما ، كما تقدم ، بثلاث طرق : إما بالزواج بهن ، وإما بالتخلي عنهن إلى أخ اصغر ، أو إلى ابن بنت الاخت ، العضو في عشيرة المتخلي ، ومن مستوى جيل الفتاة المعروضة للزواج . وإذا كانت علاقة معطي المرأة بالآخذ تشكل ، كما هو الشأن في كل مكان آخر ، جزءاً لا يتجزأ من عنصر القرابة ، فانه ينبغي إرجاع نماذج الزواج الثلاثة هذه إلى نموذج واحد لكي يتجدد مركز المعطي تحديداً لاغموض فيه .

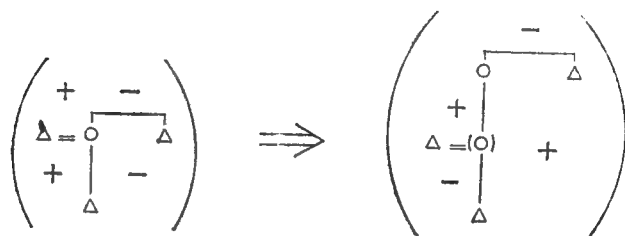
لقد اصبح النموذج الأول انلرها ، على مايلديو (دوغلاس . ١٩٦٣ ، ص ١١٨) . ولكننا نجد سبباً افضل لاستبعاده من المنظومة : لايمكن ان يكون للجد لأُم حفيذة مالم تكن لديه بنت ؛ ولايمكن أن يرزق بنت مالم يكن متزوجاً . ومن هنا ضرورة تعلق هذا الزواج بنموذج

غير نموذج الزواج بالحفيدة لثلاث نسجن في حلقة . ولاتنطبق الحجة نفسها بالتأكيد على النموذج الثاني ، الذي يتخلى فيه الجسد عن امتيازاته لأخيه الأصغر . غير أن هذا الأخير ، من زاوية بنوية ، يشغل المركز نفسه الذي يشغله في المنظومة أخوه الأكبر ، بمقتضى مبدأ تكافؤ الأشقاء ، المعروف جيداً في نظرية القرابة ، القائل بكفاية مركز واحد لتمثيل مجموع الأخوة أو مجموع الأخوات . إلا في الفرضية ، المحققة أحياناً ، التي ينطوي فيها تمييز الأشقاء إلى كبار وصغار ، بما يتعلق بأولئك وأولاء ، أو بالغير ، على أوضاع زواجية مختلفة : وربما ليس الشأن كذلك عندما يعقد الأخ الأصغر نموذج الزواج نفسه الذي يتخلى عنه الأخ الأكبر لصالحه . إذاً ، على الصعيدين الشكلي الذي يهمننا هنا دون غيره ، يمكن رد نموذج الزواج الثاني إلى الأول الذي كان المنطق قد قادنا إلى استبعاده ، بحيث يبدو النموذج الثالث ملائماً وحده لاعطاء تمثيل تخطيطي عن المنظومة .

ومادام ذلك مقبولاً ، نعود إلى المسألة التي طرحها تفسير لوك دوهوش . فقد تقدم أنه يهمل المعلومات المتصفة مع ذلك بأنها غنية جداً والمؤيدة لعلاقة ودية وحميمة بين الأب والابن ، ولا يحتفظ من تحليلات ماري دوغلاس إلاّ بحالتين قصيرتين إلى التحاشي المتبادل . أما وقد جاءتنا هذه المعلومات من ملاحظة بهذه المترلة الرفيعة ، فلا يمكن أن تتناقض ؛ بل ينبغي أن تتكامل ، وهي تحقق هذا التكامل على نحو أكثر وضوحاً بقليل ما تطابق مراحل متعاقبة من الحياة الفردية .

تقابل المعطيات الأولى التي استخدمناها الموقف من الأب مع الموقف من الأخوال ؛ وتقابل المعطيات الثانية الموقف (المعكوس) في الظاهر من إيجابي إلى سلبي (من الأب مع الموقف من خال الأم ،

وهي ، بعبارة أخرى ، معطيات تم الحصول عليها في وقت تغلب فيه علاقة الحفيد بخال امه على علاقة ابن الاخت بالخال ، لأن الفتى الذي اصبح راشداً يهتم بالحصول على زوجة ، وأن بوسعه أن ينتظرها من الاول نظراً لأن الثاني مستبعد بصفته واهب امرأة محتملاً ، كما رأينا . قد نكون اذاً ، أمام « حالي تحريض » للمنظومة ، الاولى تطابق طفولة الأنا وفتوتها ، وهي من نمط اتباعي تماماً ، والحالة الثانية ، التي تظهر عند بلوغ الفرد سن الزواج ، مشكلة تحولاً للسابقة .

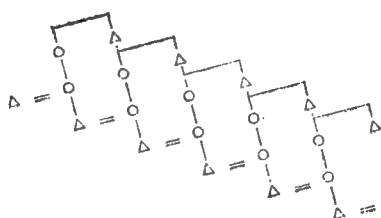


شكل (٣)

في اثناء هذا التحول ، تصبح العلاقة : أب - ابن ، سلبية بعد ان كانت ايجابية ، وفي الوقت نفسه تترك العلاقة السلبية : ابن اخت - خال ، المكان لعلاقة ايجابية بين ابن بنت الأخت وخال الأم ، أي « خال » ايضاً وانما من جيل أعلى . ولتمد أظهر جيداً مايرفورتس (١٩٤٩ ، ص ٥٤ - ٨٤) ، بصدد آشانتني ، كيفية امكان تطور نمط بنيوي خلال حياة الافراد ، تبعاً للمراكز المتعاقبة التي يدعى كل منهم ليشغلها . ولا تطرح الحالة الاولى ، في المثال الذي نحن بصددده . اي مشكل . فالى الحالة الثانية انما يناسب اذن ان نوجه اهتمامنا .

تقدم ان هذه الحالة تتميز بموقف سلمي بين الأخ والأخت . وايجابي بين الزوج والزوجة ، وسلمي بين الأب والابن ، وايجابي بين خال

الأم وابن بنت الأخت (دوغلاس ، ١٩٦٣ . ص ٥٢ ، ٦٩ ، ٨٨ ، ١٠٤ ، ١٢٠ - ١٢١ ، ١٢٤) (١) . يبقى عنصر القرابة شيئاً بالعناصر التي كنا بينا صورها الأكثر بساطة مع مراعاة امتداد عمودي على صعيد جيلين . وهذا الامتداد يتفق ، لدى ليليه ، مع مبدأ سيطرة العداة بين أجيال متعاقبة ، وسيطرة التضامن بين أجيال متناوبة ؛ وهو مبدأ يظهر مباشرة على مستوى التنظيم القروي : ذلك أن أعضاء الجيلين ١ و ٣ يقيمون جنباً إلى جنب ، وثمة حدّ خيالي مرسوم بصورة مائلة يفصلهم عن أعضاء الجيلين ٢ و ٤ المتجمعين في الجانب الآخر على نحو مماثل (المرجع السابق ، ص ٧٨ - ٧٩) . ينتج عن ذلك تشابك العناصر بالتبادل واختفاء بعضها بعضاً بصورة جزئية ، وحيد كل منها عن الآخر بمسافة جيل واحد ، على طريقة قرמידات سقف تقريباً :

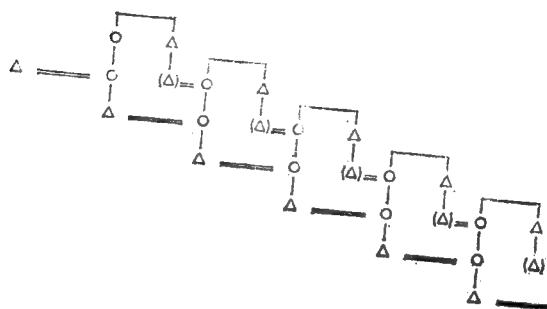


شكل (٤)

هذا في الحالة التي يكون فيها الآخذ ، العامل لحساب ابن بنت أخته ، جدّ الفتاة لأمها . وثمة ، كما رأينا ، حالة أخرى تبلو عندما

(١) إذا حرصنا على ادخال العلاقة أم - بنت في الجيل الأعلى ، والعلاقة أم - ابن في الجيل الأدنى ، نلاحظ أنهما تتعارضان أيضاً : مودة وتعاون متبادل في الحالة الثانية ، وتحفظ وواجبات غير متناظرة في الحالة الأولى (دوغلاس ، ١٩٦٣ ، ص ٣٥ ، ٥٢ ؛ و ٥٢ ، ٥٧ ، ٧٤ - ٧٥) .

يعمل والد البنت آخذاً لحساب قبيلة أبيه . ولقد أكدنا (ص ١٢٢) على أن هذه الحالة الثانية لا يمكن أن توضع على قدم المساواة مع الأخرى ، ولكننا مع ذلك ، سنمثلها في رسم تخطيطي لاثبات عدم تعارضها معها : فالرسم التخطيطي يتخذ الشكل نفسه باستثناء ظهور صلة اضافية — بسبب انطواء هذا الحل على اربع عشائر بدلاً من ثلاث — بشخص الأب الذي يعمل لحساب عشيرة غير عشيرته . والذي يجد دوره بذلك تفسيراً ، من الناحية الوظيفية :



شكل (٥)

ولاستنفد هذه الرسوم التخطيطية اطلاقاً تعقيد المنظومة الذي أوضحه لوك دوهوش جيداً على اساس المعلومات التي قد متها ماري دوغلاس . وتحاول هذه الرسوم مجرد اثبات أن ضرباً من تمثيل المنظومة : الذي يستعين بـ « ذرات القرابة » دون غيرها من العوامل الأخرى . لا يؤدي إلى تعارض مع الوقائع المروية .

فاذا اعترض اذن بعضهم قائلين ان تخطيط الرسوم التخطيطية لا يأخذ الخلف الامومي بعين الاعتبار بصورة منتظمة ، فاننا نجيب اولاً بأن المقصود هو مجرد تبسيط خطي . ذلك أن الرسوم التخطيطية

الدقيقة بهذا الصدد أصوب قراءة ، و لكن مظهرها العام يبقى ثابتاً .
أضف أن الحرية التي تصرفنا بها مبررة بمقالنا الصادر عام ١٩٤٥ ،
الذي توخى تقديم الدليل على أن صيغة الخلف لا تتدخل لتحديد بنية
عنصر القرابة (أ ، ب ، ص ٥٠) . في الواقع ، كان هذا المقال
يهدف إلى بيان أن العلاقة بالخال تنجم مباشرة عن مثل هذه البنية ،
المسركة بأبسط شكل يمكن أن تتخذه ، دون ما حاجة ، على طريقة
رادكليف - براون ، للاستعانة بقاعدة خلف أبوية أو أمومية . وهذا
ما ينسأه ، على ما يبدو ، أدلير وكارترى عندما يكتبان (الإنسان ،
مجلد ١١ ، ع ٣ . ١٩٧١ : ص ١١) « اذا كان ليفي -
ستروس يعتبر النسب غير وثيق الصلة بالموضوع فانه مع ذلك يحتفظ به
معياراً لتعيين المنظومات التي يتخذها أمثلة » . ولكن ، بالإضافة إلى
وجود قواعد الخلف على أنها خصائص موضوعية لهذه المنظومات . كان
عليّ أن أضع نفسي في مجال المؤلفين الذين كنت انوي مناقشتهم (ليفي -
ستروس ، ١٩٧٢ آ) . وكذلك ، فان السيد بيير اتين ، الذي يصرح
في مقال يتصف مع ذلك بانه هام جداً : « إن مفهوم ذرة القرابة الذي
وضعه ليفي - ستروس : على الرغم من الثقة التي قد يوحى ترابطه
الداخلي بها ، لم يساعدنا كثيراً في تفسير الظواهر المشخصة التي
واجهتنا » (الانسان ، مجلد ١٠ ، ع ٤ : ١٩٧٠ ، ص ٣٥) . يضيف
فيما بعد ملاحظة تقول : « ونحن ، مع ذلك ، نقبل بصورة تامة وجهة
نظر ليفي - ستروس حين يؤكد ان الخال هو معطى مباشر من معطيات
بنية القرابة والمصاهرة » (المرجع نفسه ، ص ٣٧ ، ج ٥) . غير أن
الغرض الوحيد لمفهوم ذرة القرابة ، للسيد يتصف بانه « تأليف زائف »
على حد قول السيد اتين ، كان تبرير هذا التأكيد الجديد في ذلك

الوقت ، ولا يسعنا الا أن نبتهج اذا رجع بعضهم اليه الآن بصورة عابرة ،
كما لو كان مسلماً به .

* * *

يبدو ، في مثال شعب ليليه ، أنه لأمر ذو مغزى من نواح أخرى
ان تكون صلوات النسب الامومي غير ملائمة — أو أنها ليست كذلك
بانتظام — لاعطاء صورة تامة عن منظومة المصاهرة ، ونحن نود إنهاء هذه
الدراسة بتقديم بعض الملاحظات السريعة بهذا الصدد . يستتج من
التحليل السابقة ، في حالة ثبوتها ، أن لوك دوهوش كوّن تصوراً ضيقاً
جداً لمنظومتي موندو غومور وليليه . ومع ذلك ، قد يتفق ان يستند
خطأ مزدوج إلى حقيقة مشتركة : وأن التفسير الذي قيد بلامسوغ
منظومتين مختلفتين جداً في الظاهر ، يُعلل بتمتعهما ، على مستوى أعمق ،
بخصائص متجاورة بما يكفي لاثارة مصاعب من نموذج واحد تحت
المحلل المتسرع في استنتاجاته إلى أن يعطيها الحل المغلوط عينه .

بذكر المرء أن نظام موندو غومور ينطوي على صلوات ودية
وحميمة بوجه خاص بين الأب والبنت من جهة ، والام والابن من
جهة ثانية ، نتيجة صيغة خلف أصلية تضع في خط واحد أو « حبل »
واحد ، الأب والبنت وابن البنت وبنت ابن البنت ، الخ . ؛ وفي
« حبل » آخر ، الأم والابن وبنت الابن وابن بنت الابن ، الخ .

غير أننا ، والحال هذه ، رأينا أن الصلوات الحميمة والودية موجودة
لدى ليليه ايضاً ، ولكنها بين الأب والابن (انظر ص ١١٧) . وكذلك
تكشف ماري دوغلاس عن الصلوات الوثقى بين الأم والبنت : « كانت
الفئة لاتكتم اسراراً عن أمها ؛ وكان الرجال حيارى من انعدام الحشمة
بينهما . كانتا تذهبان معاً إلى النهر تستحمان فيه عاريتين ،

وتدلك كل منهما ظهر الأخرى ، بل كان بإمكان احدهما ان تطلب من الاخرى أن تخلق لها رأسها وتتف حاجيها وتدهن جسمها وتغسلها : وتلك خدمات خاصة جداً بحيث لايتصور رجال من اجيال مختلفة إمكان تبادل تأديتها فيما بينهم » (١٩٦٣ ، ص ١٢٦) .

ولاريب في أن هذه المواقف تشكل صورة مفرطة عن تلك التي تسود عادة بين الاخوات ، وبصورة عامة ، بين النساء : « كانت النساء يعضن القسم الاكبر من وقتهن مع نساء أخريات ، ويعقدن صلات عاطفية قوية جداً مع امهاتهن واخواتهن وبناتهن » (المرجع نفسه ، ص ١٢٤) . ومن جهة ثانية ، لم تكن هذه المواقف النسائية شبيهة تماماً بتلك السائدة بين الاب والابن اللذين كانا « يتبادلان التكريم » ، او بين اخوة ، توحدهم صلات قوية جداً ولكنها قائمة على الامتناع الطوعي عن كل انواع المنافسة « التي قد تسيء إلى محبتهم المتبادلة » (المرجع نفسه ، ص ١٠٠) ، وعلى مسؤولية الاكبر نحو الاصغر المتمثلة في مساعدته وحمايته في كل الظروف ، وعلى احترام الاصغر للاكبر ، المتمثل في هدايا من الطعام والاغراض المصنعة (المرجع نفسه ، ص ٩٩) .

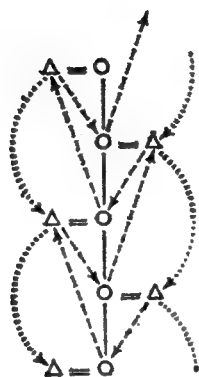
إذاً ، كانت العلاقات الذكورية تدخل في مجال الثقافة ؛ فيما تدخل العلاقات النسائية – في نظر الرجال على الأقل – في مجال الطبيعة : « كانت اللياقات غائبة من العلاقات النسائية إلى درجة كبيرة بحيث أنها كانت تتخذ مظهراً غريباً . وكان ذلك مثار دهشة الرجال ، الذين راحوا يقارنون النساء بالحيوانات ، بسبب خلوة تصرفاتهن من حسن اللياقة ، الذي تتميز به التصرفات الذكورية حتى داخل الاسرة » (المرجع نفسه ، ص ١٢٦ – ١٢٧) . وعلى الرغم من هذه الاختلافات

تبقى علاقة الاب والابن من جهة ، والأم والبنت من جهة ثانية ، اقوى العلاقات عاطفة لدى ليليه .

إذاً ، يحدث كل شيء كما لو كان ليليه ، الذين يتصورون قاعدة خلفهم على الصيغة الامومية ، يعيشونها فعلاً على صيغة مختلفة : جامعين في خط واحد ، من الناحية العاطفية ، الابن وأباه ، وفي خط آخر ، البنت وأمها : منظومة متناظرة مع منظومة مونلوغومور ومتميزة مثلها بالاعتراف : الضمني أو الصريح ، بخطي خلف ؛ ولكن الاول نسائي تماماً والآخر ذكوري تماماً — بشكل نسبين ممتازين — ؛ فيما يتناوب الجنسان ، لدى مونلوغومور : في كل خط على ممر الاجيال . وقد تجلت هذه الثنائية ، في التطبيق ، بالاعتراف بالسلالة الابوية للأب بنفس طريقة الاعتراف بالسلالة الامومية للام : « كان التأكيد الثنائي على قرابة ليليه ناتجاً عن الاهمية المعطاة إلى الوضع الابوي ، كما يتحتم في مجتمع رجال يتنافسون فيما بينهم على ضمان حرية التصرف بالنساء » (دوغلاس ، ١٩٦٣ ، ص ١١٤) .

لنتأمل الآن مظهراً آخر . المفروض أن رجل الموندوغومور لا يحصل على امرأة الا بمقايضة اخته بأخت رجل آخر . كتبت مارغريت ميد (ص ١٢٨) : « تلك هي ، نظرياً ، الوسيلة الوحيدة للحصول على زوجة » ، وذلك شرط معزز ايضاً بالقاعدة النظرية التي تحصر عقود الزواج بين اعضاء جيل واحد . إذاً ، تجري المقايضات الزوجية على محور افقي دائماً ، في تعارض مع نظرية ليليه ، التي تتخذ نمطاً من الزواج هو الزواج بينت البنت ، القائم على مبدأ حق الرجل ، الذي يرزق ببنت ويعطيها إلى عشيرة زوجته ، في المطالبة ، بالمقابل ، بالبنت المولودة من هذه البنت : « إن هذه العادة المتبعة في إرجاع البنات للزواج

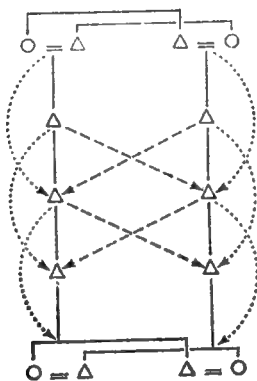
في عشيرة والد الأم مؤسسة اساسية في مجتمع ليليه . . . وهي مبعث
فخرهم ومحط تكريمهم كلما وجلوا إلى ذلك سبيلاً » (دوغلاس ،
١٩٥٢ ، ص ٦٤) . اذاً ، المقصود مقايضة تجري على المحور العمودي
بعكس العادة المتبعة لدى مونديوغومور :



شكل (٦)

وليس هذا كل شيء ، لأن الليلية ، الذين يبنون نظرياً منظومتهم
في المصاهرة على المقايضة العمودية ، يشتقون منها ، في التطبيق ، منظومة
مقايضة أفقية : ذلك أن أخ الجدة لأم يتخلى في معظم الاحيان عن حقه
الزواجي على حفيدته لابن بنت أخته ، اي إلى رجل من مستوى جيل
الحفيدة . وعندما يكون الجد آخذ المرأة هو جد المستفيد لأمه ، يقع
الزواج بين ابن بنت الأخت وبين بنت البنت ؛ وعندما يكون الجد هو
والد الأب ، يقع الزواج بين ابن بنت الأخت وبنت الابن . اذاً ،
تتم هذه الزواجات ، في الواقع ، حسب قاعدة المقايضة المعممة
بدلاً من المقايضة المحددة ، بالمقايضة الأفقية على مستوى أبناء العمة
والخال وبنات ابناهما .

لدى الموندوغومور ، حيث يجازف انتماء الأخ والاخت إلى خطين منفصلين بتعريض آلية المقايضات إلى الخطر دائماً ، يلاحظ انعكاس المنظومة بصورة متناظرة ، منقلبة هذه المرة من الخط الافقي إلى الخط العمودي . وفي الواقع ، تشير مارغريت ميد إلى شبكة من الالتزامات المتبادلة بين خلف الاخوين اللذين قايضا اختيهما : كان ابن الأخت يشطب شعائرياً جلد حفيد الأخ ، وكان هذا الحفيد يشطب بدوره جلد حفيد الاول ، وكان من المفروض ان يتزوج الاولاد المنحدرين من الخطين ، في الجيل الرابع (ص ١٣١) :



شكل (٧)

وعلى الرغم من تعقيد هذه المنظومة تعقيداً يحول دون تطبيقها ، فإنها تجدد نمط المقايضة العمودية لأن حق تشطيب جلد صبي بصورة شعائرية — كحق ثقب اذني البنت ، الذي كان ينتقل بين النساء حسب القاعدة ذاتها — كان يشتمل على مزايا مادية هائلة بشكل ادعاءات مؤلفة من خنازير وحلي . ولكي تتسنى المقارنة بمنظومة زواج ليليه ، فان النقطة المشتركة التي ينبغي اخذها بالحسبان هي أن الواجب الذي اداه أحد خطين متصاهرين للجيل الذي يلي الجيل الذي عقد فيه الزواج ،

يولد واجباً مماثلاً يؤديه الخط الثاني إلى الجيل التالي . وفي حالة ليليه يتجسد هذا الواجب بولادة البنات ؛ وفي حالة مونلونغومور ، لا يتجسد بولادة الصبيان ، بل بالمسارة التي تعتبر ولادة ثانية . هذه الشبكة من الالتزامات المتخذة شكلاً حارونياً على طول محور عمودي ، تُسبب في الحالتين ، على المحور الافقي عودة المصاهرة دورياً بين الخطين ، مجددة المصاهرة الابتدائية كل ثلاثة اجيال لدى ليليه ، وكل خمسة اجيال لدى مونلونغومور . والخلاصة ، إن التقابل لدى شعب ليليه بين اجيال متعاقبة و اجيال متناوبة يعادل التقابل الذي صاغه شعب مونلونغومور بين « اجناس متعاقبة » و « اجناس متناوبة » .

وبوسع المرء ان يكشف عن نقاط أخرى للمقارنة بين المجتمعين ، المكوّنين تارة من مماثلات ، ومن مفارقات طوراً . شعب الموندونغومور لم يكن يعرف العشائر ، وعشائر ليليه لم تكن تتسم بالقوام : « مجموعة من الافراد ، عديمة الشكل ، لم يكونوا يجتمعون ابدأ ولا يباشرون عملاً معاً . . . وحتى أنهم لا يتعاشرون » (دوغلاس ، ١٩٦٣ ، ص ٨٥) . كانت وحدة الاقامة ، القرية او الكفر ، تقدم في الحالتين اساس التنظيم الاجتماعي الوحيد . كان ليليه لا يعرفون العبادة العشيرية ولا الموندونغومور يعرفون العبادة المحلية .

وعليه ، كان لدى المجتمعين منظومة قائمة على تماثل الاجيال المتناوبة وتعارض الاجيال المتعاقبة . وكانت أسماء الاعلام ، هنا وهناك ، تتكرر كل جيلين (ميد ، ص ١٤٤) ، (دوغلاس ، ١٩٥٢ ، ص ٦٣) . ففي هذه الشروط ومراعاة للملاحظاتنا حول قاعدة الخلف ، المتميزة رسمياً بالتناوب بين رجل وامرأة في كل « جيل » لدى الموندونغومور أو— بصورة ضمنية أو جنينية على أية حال — حول استمرار تعاقب الرجال في خط والنساء في خط آخر لدى ليليه ، يمكن التساؤل

عما اذا كان مبدأ الاجيال المتناوبة ، هنا وهناك ، لا يرتبط على نحو بنوي بصيغة نسب تخصص للأخ والاخت اوضاعاً مختلفة في الحالتين . في الواقع يدين الخطان لمبدأ الاجيال المتناوبة بقدرتهما على الالتقاء دورياً ، وإن كان لمجرد التقاطع قبل التباعد إلى حين عودة جديدة . من هذه الجهة ، يكمن الاختلاف بين موندو غومور و ليليه في مردود منظومة القرابة الوظيفي الكبير لدى موندو غومور : فيما تعتبر « منظومة القرابة ، لدى ليليه ، ضعيفة ومتقلبة ؛ وتعاني من التنافس مع اشكال أخرى من التجمع الاجتماعي » كما تلاحظ ماري دوغلاس مراراً (١٩٥٢ ، ص ٦١ ، وانظر ص ٦٤) حيث يُشار إلى ضعف بنات القرابة . وتلح المؤلفة ذاتها على « انعدام الاهتمام بالبناءات النسبية الجديدة ، ويجهل العلاقات بين اعضاء جيل الاجداد وحتى جيل الآباء جهلاً عاماً » (المرجع نفسه ، ص ٦٢) فليس ثمة اذن ما يدعو إلى الدهشة أن تبدو عسيرة على الصياغة الصورية منظومة مردودها بهذا الضعف ، وتتضمن ثلاثة نماذج ممكنة من الزواج تزيد في تعقيد أواصر القربى ، التي يمكن الكشف عنها بين فردين ، إلى درجة تجعلها صعبة الفهم من الناحية العملية (دوغلاس ، ١٩٦٣ ، ص ١١٢) .

وبالمقابل ، فإن الارتباط المحتمل بين مبدأ الاجيال المتناوبة وبين تخصيص اوضاع مختلفة للاشقاء من الجنسين يستحق مزيداً من تدقيق النظر . ومن المعلوم أن ف . ويليامز أطلق على هذه الظاهرة الأخيرة اسم sex affiliation وكان له فضل تحديد هويتها بوصفها مؤسسة أصلية لدى ايدوتو - بيا على خليج بابوا حيث لا تظهر صفاتها المميزة ظهوراً واضحاً . ومع ذلك يبقى مفهوم الجيل المتناوب محاطاً بغموض كبير ، نظراً لليل بعضهم إلى مده على جميع الانظمة التي

تطبق لفظ القرابة ذاته على افراد يشغلون اوضاعاً متناظرة وينفصلون بمدة جيلين أو عدة أجيال . ومع ذلك لايطبق هذا المفهوم ، على مايلدو ، على ترمينولوجيا قرابة دوبو ، التي تتوافق ، فضلاً عن ذلك بتحريم الزواج بين ابناء العمة والخال وتسمية جميع الاعضاء الذكور والاناث في الجيل الثاني من فروع واصول بلفظ tubuna تبلو أنها تشير إلى حد للمنظومة فقط : اي الدرجة التي تتوقف عندها ملائمة التميزات الترمينولوجية ، بلدون أن يسفر ذلك عن اعتبار الاحفاد والاجداد « متمائلين اجتماعياً » كما هو الشأن لدى الموندوغومور ، وبلدون تجسد الجدد صوفياً في شخص حفيده ، او الجدة في شخص حفيدها ، في غياب المعتقدات المتعلقة بالتناسخ ، ذلك الغياب الذي اشار اليه فورتون (ص ١٢٧) . ويمكن قول الشيء نفسه عن منظومة قرابة كابوكو ، التي تشمل على الفاظ خاصة ، تجمع ثانية ، على التوالي ، آباء الاجيال الرابع والثالث والثاني بترتيب صاعد ونازل (Posfisl, L.) . والامر يتعلق عندئذ ، ليس باجيال متناوبة ، بل بتمثيل القرابة بشكل حلقات مشتركة المركز بالنسبة إلى « الأنا » .

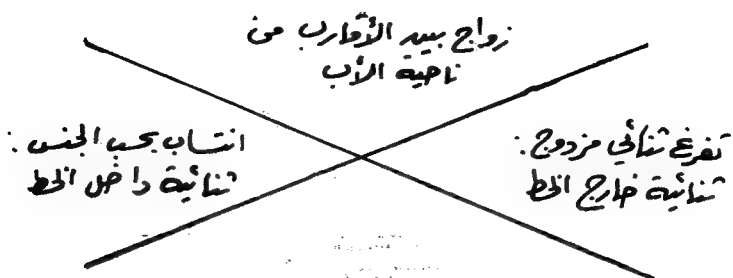
وبالمقابل ترتبط الاجيال المتناوبة والانتساب حسب الجنس ارتباطاً بنويماً على مايلدو ، في البرازيل ، لدى شعوب الاصل اللغوي جيه . كما يملك الكايابو منظومة معقدة لنقل اسماء الاعلام التي يمنحها الجدد أو الخال إلى الحفيد او ابن الأخت ، ومن الجدة إلى الحفيدة أو بنت الأخ . وعليه ، فان الوحدات اللغوية الداخلة في تركيب لفظة tab-djuo ، الدالة ، بين أشياء أخرى ، على اولاد الأخت والاحفاد ، تبلو أنها تنطوي على أن هؤلاء الافراد يتمثلون اجتماعياً مع المتكلم من ذكر أو أنثى (تورنر ، ص ١٧٠ - ١٧٦ ، وملحق ٢٢ ، ص ٣٥) .

وأما التاميرا ، الذي يجعلون فئات الاعمار تتناوب على محور شرق - غرب ، فيخصصون للبنات اسماء من السلالة الابوية : وللصبيان اسماء من السلالة الامومية (نيمونيداجو ، ١٩٤٦ ، ص ٧٨ ، ٩٠ - اح) ؛ فيما تنتقل الاسماء لدى آيينايه من الخال إلى ابن الأخت ومن الخالة إلى بنت الأخت (نيمونيداجو ، ١٩٣٩ ، ص ٢٢) ، على أن قواعد الانتماء إلى جماعات kiyé هي التي تتبع قاعدة الانتساب حسب الجنس ، من الأب إلى الابن ومن الام إلى البنت (المرجع نفسه ، ص ٣١) . واخيراً : تختلف قواعد نقل الاسماء المذكورة والمؤنثة لدى شيرانتية ، لأن هذا النقل يتم ، إما في اطار النصفين ، وإما في إطار الجمعيات ؛ أضف أن مبدأ الاجيال المتناوبة يحدد انتقال الاسماء المذكورة والانتساب إلى الجمعيات الذكورية على السواء (نيمونيداجو ، ١٩٤٢ ، ص ٤٣ - ٤٤ ، ٥٢ ، ٥٩ - ٦٤) . ومن ثم ، فإن مبدأ تناوب الاجيال معمول به ، في جميع هذه الحالات ، ليس بالضرورة في ترمينولوجيا القرابة ، بل في المؤسسات الموازية ، ويبدو انه مرتبط على نحو مباشر أو غير مباشر بمبدأ الانتساب حسب الجنس ، المعمول به في المؤسسات نفسها او في غيرها .

ويمكن ابداء الملاحظات ذاتها بما يتعلق بافريقيا . فالآشاتي يطبقون منظومة اجيال متناوبة ، يتماثل فيها الجدد صوفياً مع الحفيد الذي يستطيع الأول ان يتقمص بشخصه عند الاقتضاء . وتوحي شهادات قديمة بأن النواهي الغذائية المسماة teina كانت تنتقل من الاب إلى الابن بما يتعلق بالرجال ومن الام إلى البنت بما يتعلق بالنساء (انظر ليفي - ستروس ، ١٩٦٧ ، ص ١٣١) .

لو كان ممكناً أن تتأيد هذه المعلومات السريعة ، والتي لها قيمة اقترحات فقط ، بأمثلة أخرى ، لنتج عن ذلك أن المنظومات ذات الأجيال المتناوبة ، بصرف النظر عن الوظائف الذاتية التي تقوم بها في هذا المجتمع أو ذاك ، قد تكون ، في تخمين أول ، من فعل ظاهرة تقارب . وبحسب الأحوال ، قد تجد هذه المنظومات أصلها إما في تفرع ثنائي مزدوج إلى نصفين أبوي وأمومي على التوالي ، وأما في الزواج التفضيلي ببنت العمة (ليفي - ستروس ، ١٩٦٧ ، الفصل ٢٧) ، وأما ، أخيراً ، في صيغة نقل بعض عناصر الوضع الشخصي الذي يفصل الأخ والأخت ويربطهما ثانية بصورة انتقائية بهذا الأصل أو ذاك . وفي الحالات الثلاث ، تؤكد المنظومة في الواقع ، مع مراعاة الوضع الشخصي أو أحد عناصره ، أن خطي الفروع المتحدرين على التوالي من أخ وأخت لا يمكن ، مهما قلّ نصيب المقايضة الزوجية من أن تمثل نمطاً مثالياً ، أن يتزاوجا إلا بعد جيلين .

كما تلاحظ علاقة بنوية بين هذه الأصول الممكنة الثلاثة في المنظومات ذات الأجيال المتناوبة . فمن جانبي صيغة الزواج بين الأقارب من ناحية الأب ، المحل الذي يلتقي فيه تعارض الصيغتين الآخرين ، يفرض التفرع الثنائي المزدوج إلى نصفين ، على خطوط الخلف ، احترام ضرب من مبدأ ثنائية يُشكّل إطاراً عاماً : خاصة للمنظومة مفروضة على كل خط من الخارج ؛ فيما يضمن النسب حسب الجنس احترام المبدأ ذاته بصورة آلية ، ولكنه وهو يعمل في قلب كل خط ، وبالتالي من الداخل إذا صح القول .



وعندئذ تمثل الصيغ الثلاث حالات مجموعة تحوّل واحدة ، ويشير
الزواج بين الأقارب من ناحية الأب إلى نقطة التوازن العارض التي
تتميّد فيها الصفات الفرقية للحالتين الآخرين ، المتناظرتين والمعكوستين ،
أحدهما بالنسبة الأخرى .

* * *

المستولوجيا والطبقي

الفصل الثامن

البنية والشكل

ملاحظات على كتاب فلاديمير بروب^(١)

كثيراً ما اتَّهم أنصار التحليل البنيوي في علم اللغة والأنثروبولوجيا بالشكلية . ولكن هذا الإتهام ينسى أن الشكلية مذهب مستقل عن البنيوية ، مع مراعاة ماتدين به هذه الأخيرة لها ، وذلك بسبب اختلاف مواقفهما من الشخص . فالبنيوية ، بعكس الشكلية ، ترفض أن تقابل الشخص بالمجرد ، وأن تعترف للثاني بقيمة ممتازة . فالشكل يتحدد عن طريق مقابله بمادة غريبة عنه ؛ ولكن البنية ليس لها محتوى متميز : فهي المحتوى ذاته ، مدركاً في تنظيم منطقي متصور على أنه خاصة من خصائص الواقع .

(١) دفاتر معهد العلوم الإقتصادية التطبيقية ، ع ٩ ، آذار ١٩٦٠ (سلسلة م ، رقم ٧) ، باريس ، ص ٣ - ٣٦ . وقد ظهر النص ، في الوقت نفسه بعنوان « التحليل المورفولوجي في الحكايات الروسية » في المجلة الدولية لعلم اللغة وفن الشعر السلافيين ، ٣ ، ١٩٦٠ . ويستطيع القارئ الرجوع إلى طبعتي كتاب بروب الفرنسيين : مورفولوجيا الحكاية ، باريس ، غاليمار ، ١٩٧٠ ، وسوي ، ١٩٧٠ .

إن الاختلاف يستحق مزيداً من تدقيق النظر فيه بواسطة مثال .
والفرصة متاحة لنا اليوم بفضل نشر كتاب فلاديمير بروب بالإنجليزية ،
والذي بقي فكره قريباً جداً من فكر المدرسة الشكلية الروسية خلال
فترة ازدهارها القصيرة . من ١٩١٥ إلى ١٩٣٠ تقريباً (١) .

إن السيدة سفاتافا - بيركوف - جاكوبسون ، مؤلفة المقدمة .
والمترجم لورانس سكوت . ومركز البحث التابع لجامعة انديانا .
أدوا خدمة جليلة للعالم الإنسانية بطبع كتاب مهمل للغاية في لغة سهلة
المنال على قراء جدد . في الواقع ، يقبل العام ١٩٢٨ ، تاريخ الطبعة
الروسية ، والمدرسة الشكلية في غمرة الأزمة ، مدانة رسمياً في الداخل ،
وبدون اتصال مع الخارج . وقد راح بروب نفسه يتخلى ، في كتبه
التالية ، عن الشكلية والتحليل المورفولوجي ليتفرغ للأبحاث تاريخية
ومقارنة انصبّت على علاقات الأدب الشفهي بالأساطير والطقوس
والمؤسسات .

ومع ذلك ، كان من المفروض ألاّ تفضل رسالة المدرسة الشكلية
الروسية . ففي أوروبا ذاتها جمعها ، في البداية ، نادي براغ اللغوي
ونشرها ؛ وبدءاً من العام ١٩٤٠ تقريباً ، حملها نفوذ جاكوبسون
الشخصي وتعليمه إلى الولايات المتحدة . وأنا لأقصد الإيماء بأن علم
اللغة البنيوي ، والبنوية الحديثة داخل علم اللغة وخارجه ، ليسا سوى
امتداد للشكلية الروسية . وكما قلت قبلاً ، أنهما يتميزان منها باقتناعهما

(١) انظر بروب ، مورفولوجيا الحكاية ، القسم الثالث ، المجلة الدولية لعلم
اللغة الأمريكي ، مجلد ٢٤ ، ع ٤ ، تشرين الأول ١٩٥٨ . وحول المدرسة الشكلية
الروسية « انظر : إيرليش ، الشكلية الروسية ، لاهاي ، ١٩٥٥ ؛ وتوماشيفسكي ،
مدرسة تاريخ الأدب الجديدة في روسيا ، مجلة الدراسات السلافية ، ١٩٢٨ ، مجلد ٨ .

بأنه إذا كان قليل من البنيوية يبعد عن الشخص فإن كثيراً منها يعيد إليه . ومع ذلك ، فإن رومان جاكوبسون — مع أن مذهبه لا يمكن أن يسمى « شكلياً » بأية حال — لم ينس دور المدرسة الروسية التاريخي وأهميتها الجوهرية . ولقد خصص لها مكاناً ممتازاً في عرضه سوابق البنيوية . والذين استمعوا إليه منذ ١٩٤٠ ظلوا موسمين بهذا التأثير البعيد على نحو غير مباشر . وإذا بدا أن موقع هذه الأسطر ، كما كتبت السيدة جاكوبسون ، « طبق منهج بروب ووسعه » (ص VII) فلا يمكن أن يكون ذلك بطريقة واعية ، نظراً لأنه لم يستطع الوصول إلى كتابه قبل نشر هذه الترجمة . على أن شيئاً من جوهره وإلهامه وصل إليه عن طريق جاكوبسون .

* * *

يُخشى ، اليوم بالذات ، من حيولة الشكل الذي ظهرت به الترجمة الإنجليزية ، دون انتشار أفكار بروب بالصورة المرجوة . هذا ، بالإضافة إلى صعوبة قراءتها لما فيها من أخطاء مطبعية وإيهامات قد تكون موجودة في النص الأصلي ولكنها ناتجة على الأرجح عن المشقة التي واجهها المترجم في أداء ترمينولوجيا المؤلف . إذاً . يفيد تنبع الكتاب عن كتب في محاولة لتأخيخ قضاياها ونتائجها .

يبدأ بروب بإيجاز تاريخ المشكل . الأعمال التي تتناول الحكايات الشعبية مؤلفة ، بصورة خاصة ، من مجموعة من النصوص ؛ والدراسات المنهجية نادرة وبدائية . ولكي يبرر بعضهم هذا الوضع ، فإنهم ادعوا بنقص الوثائق ؛ والمؤلف يرفض هذا التعليل ، نظراً لطرح مشكلات الوصف والتصنيف ، في جميع مجالات المعرفة الأخرى ، في وقت مبكر جداً . أضف أن الناس لا يمتنعون عن مناقشة الحكايات الشعبية :

وعليه « يتعذر الكلام عن أصل ظاهرة ما إلا إذا كانت موصوفة » (ص ٤).
تقدم التصنيفات الشائعة (ميلر ، فوندت ، آرن ، فيزيلوفسكي)
منفعة عملية : فهي تصطدم باعتراض واحد ، يتمثل في إمكان العثور
دائماً على حكايات تنتمي إلى أصناف عديدة . وهذا يظل صحيحاً
سواء قام التصنيف المعتبر على نماذج الحكايات أو على الموضوعات
التي تستخدمها . إن تقطيع الموضوعات في الواقع ، كيني ؛ فهو
لا يستلهم من تحليل واقعي ، بل من حدوس كل مؤلف أو مواقفه
النظرية (يلاحظ بروب أن الأولى أمتن من الثانية بصورة عامة ،
ص ٥ - ٦ ، ١٠) . ويقدم تصنيف آرن جرداً بموضوعات ، يؤدي
خدمة كبيرة للباحثين ، غير أن التقطيع اختباري بحث بحيث أن انتماء
حكاية إلى أحد الأبواب يبقى تقريبياً دائماً .

ومناقشة أفكار فيزيلوفسكي شيقة على نحو خاص . يرى هذا المؤلف
إمكان تحليل الموضوع إلى موضوعات دالة ، لا يضيف الموضوع
إليها سوى عملية موحدة ، خلاقة ، لدمج موضوعات دالة تشكل
عناصر يتعذر ردها إلى عناصر أبسط منها . ولكن كل جملة ، في هذه
الحالة ، تشكل موضوعاً دالاً ، ويجب متابعة تحليل الحكايات إلى مستوى
نسميه اليوم « جزئياً » . ومع ذلك لا يمكن أن يقال عن موضوع دال
إنه لا يحلل ، إذ إن مثلاً بسيطاً كهذا : « تنين يخطف بنت الملك »
يتضمن على الأقل أربعة عناصر ، يمكن إبدال كل منها بأخرى
(«التنين» بـ «الساحر» و «الإعصار» و «الشیطان» و «العقاب» ، إلخ ؛
و «الخطف» بـ «الهامة» و «تعلق النشاط» ، إلخ ؛ و «البنت»
بـ «الأخت» و «الخطيبة» و «الأم» ، إلخ ؛ وأخيراً ، «الملك»
بـ «الأمير» و «الفلاح» و «الكاهن» ، إلخ) . وبذلك نحصل على

وحدات أصغر من الموضوعات الدالة ، وليس لها ، في رأي بروب ، وجود منطقي مستقل . وإذا كنا ركزنا على هذه المناقشة ، فذلك بسبب وجود أحد الاختلافات الأساسية بين الشكلية والبنوية في تأكيد بروب ، الصحيح في نصفه فقط . وسنعود إلى هذه النقطة .

ويحيي بروب جوزيف بيدييه لتمييزه بين العوامل المتغيرة والعوامل الثابتة في الحكايات الشعبية . وقد تؤلف الثوابت وحدات أولية . ولكن بيدييه لم يستطع تحديد ماتتألف منه هذه العناصر .

وإذا كانت دراسة الحكايات دراسة مورفولوجية قد بقيت في بداياتها ، فذلك لأنها أهملت لصالح الأبحاث التكوينية . والدراسات المورفولوجية المزعومة تؤول ، في أكثر الأحيان ، إلى حشو . وأحدث هذه الدراسات (في الفترة التي كان بروب يكتب فيها) ، أي الدراسة التي وضعها الروسي ر.م فولكوف (١٩٢٤) ، لا تبرهن على شيء سوى أن « ثمة حكايات متشابهة تشابه » (ص ١٣) . ومع ذلك ، فالدراسة المورفولوجية الجيدة هي ، والحالة هذه ، أساس كل بحث علمي . أضف أنه « يتعنر وجود بحث تاريخي بلون دراسة مورفولوجية صحيحة » (ص ١٤) .

* * *

يقوم مشروع بروب كله ، كما يشير في بداية الفصل الثاني ، على فرضية عمل ، متمثلة في وجود « حكايات الجن » على أنها تؤلف صنفاً خاصاً بين الحكايات الشعبية . وحكايات الجن محددة ، في بداية البحث ، بصورة اختبارية ، كذلك المصنفة تحت الأرقام ٣٠٠ - ٧٤٩ من تصنيف آرن . والمنهج محدد بالطريقة التالية .

لنفرض البيانات :

- ١ - الملك يعطي البطل عقاباً ، يذهب به إلى مملكة أخرى .
- ٢ - شيخ يعطي سوتشينكو حصاناً ، يحمله إلى مملكة أخرى .
- ٣ - ساحر يعطي ايفان قارباً ، ينقله إلى مملكة ثانية .
- ٤ - الاميرة تعطي ايفان خاتماً سحرياً ، يخرج منه شباب ينقلونه إلى مملكة ثانية .

تتضمن هذه البيانات متغيرات وثوابت . تتغير الشخصيات وصفاتها ، وليس الاعمال والوظائف . وتتصف الحكايات الشعبية بأنها تنسب أعمالاً مماثلة لشخصيات مختلفة . والعناصر الثابتة هي التي سنحتفظ بها على أنها اساس ، شريطة امكان البرهان على أن عدد هذه الوظائف محدود . ويبدو والحالة هذه أنها تتكرر في معظم الاحيان . اذاً ، يمكن الجزم بأن « عدد الوظائف في منتهى الصغر بمقارنته بعدد الشخصيات المرتفع جداً ؛ وهذا مايفسر ثنائية مظاهر القصص الشعبية : متعددة الاشكال ، ومثيرة ، ومزينة ، على نحو غير مألوف ؛ ومع ذلك فهي متماثلة على نحو بارز » (ص ١٩) .

لكي نحدد الوظائف التي يُنظر اليها على انها الوحدات التي تكون الحكاية ، سنستبعد ، في البداية ، الشخصيات التي يقتصر دورها على انها « تحمل » الوظائف . وسيشار إلى الوظيفة باسم عمل فقط : « تحريم » ، « هرب » ، الخ . وثانياً ينبغي تحديد الوظيفة مع مراعاة مكانها في الحكاية : مثلاً ، قد يكون للزواج وظائف مختلفة باختلاف دوره . الأعمال المماثلة تتعلق بها دلالات مختلفة وبالعكس ؛ ولايمكن البت الا باعادة الحدث إلى مكانه بين الاحداث الأخرى ، أي بتحديد موقعه بالنسبة إلى سوابقه ولواحقه ، مما يفترض ثبات نسق تتابع الوظائف (ص ٢٠) ، مع مراعاة امكان بعض الانتقالات ، كما سنرى ،

ولكنها تؤلف ظاهرات ثانوية : استثناءات من قاعدة يجب ان يكون في مقدورنا ان نصوبها دائماً » (ص ٩٧ - ٩٨) . ومن المسلم به ايضاً أن كل حكاية ، على حدة ، لاتظهر ابدأً بمجموع الوظائف المحصية ، بل بعض هذه الوظائف فقط ، بدون تعديل نسق التعاقب . ويبدو اذن أن المنظومة الكلية للوظائف التي يمكن أن لاتتحقق اختبارياً ، تعرض ، في فكر بروب ، خاصة ماقد يسمى اليوم « ما وراء بنية » .

تسفر الفرضيات السابقة عن نتيجة أخيرة ، يتم تحقيقها فيما بعد ، ولو أن بروب يعترف بأنها تبدو ، للوهلة الأولى ، « غير معقولة وحتى غريبة » : **تراجع جميع حكايات الجحش ، من ناحية البنية ، إلى نموذج واحد (ص ٢١) .**

ويختتم بروب مسائل المنهج متسائلاً عما اذا كان الاستقصاء المعد لاثبات نظريته او دحضها يجب أن يكون شاملاً في الايجاب ، وقد تستحيل عملياً متابعته إلى النهاية . وعليه ، لو سلمنا بأن الوظائف تؤلف موضوع الاستقصاء ، لأمكن اعتباره منتهياً بدءاً من اللحظة التي لاتسفر متابعته بعدها عن اكتشاف أية وظيفة جديدة ؛ بالطبع شريطة أن تكون العينة المستخدمة عشوائية وكأنها « مفروضة من الخارج » (ص ٢٢) . واذا يلتقي بروب مع دوركهائم - بلا قصد بالتأكيد - فانه يؤكد أن « المهم هو نوعية التحليل وليس كمية الوثائق » (المرجع نفسه) . والتجربة تثبت أن مئة حكاية تقدم مادة كافية إلى حد كبير . فإذا ، سيتابع التحليل على عينة تضم الحكايات ٥٠ إلى ١٥١ من مجموعة أفانازييف .

* * *

سوف لانتوقف كثيراً عند قائمة جرد الوظائف - المتعذر تفصيلها - التي تؤلف موضوع الفصل الثالث . لقد عرّفت كل وظيفة تعريفاً

موجزًا ، ثم اختصرت بلفظ واحد (« غياب » ، « تحريم » ، « انتهاك » : الخ .) ، وزوّدت أخيراً بإشارة اصطلاحية : حرف أو رمز . وكذلك يميز بروب ، بما يتعلق بكل وظيفة ، « اجناساً » و « انواعاً » ، وتتفرع الانواع أحياناً إلى « ضروب » . وعندئذ يستقر المخطط العام للحكاية الجن كما يلي .

بعد عرض « الوضع الابتدائي » ، تتغيب إحدى الشخصيات . ويسبب هذا الغياب تعاسة بصورة مباشرة أو غير مباشرة (بانتهاك تحريم أو طاعة أمر) . ويظهر خائن فيستعلم عن ضحيته ، ويستغلها بقصد إلحاق الأذى بها .

يحلل بروب هذا السياق إلى سبع وظائف ، مرموزة بالحروف الأولى من الابجدية اليونانية ، لتمييزها عن الوظائف التالية المرموزة بحروف رومانية كبيرة ورموز متفرقة . وهذه الوظائف السبع تمهيدية من وجهين : أنها تبدأ العمل ، وهي ليست حاضرة كلياً ، إذ أن بعض الحكايات تبدأ مباشرة مع الوظيفة الرئيسة الأولى ، المتمثلة بعمل الخائن : خطف شخص ، سرقة شيء سحري ، جرح ، فتنة ، ابدال ، اغتيال ، الخ (ص ٢٩ - ٣٢) . وتسفر هذه « الخيانة » عن « نقص » ، إلا إذا نسق الوضع الابتدائي مباشرة مع حالة النقص : ملاحظة النقص والتماس بطل لتداركه .

ثم هنالك مسلكان محتملان : إما أن تصبح الضحية بكل الحكاية ، أو يتميز البطل عنها ويهبط لنجدتها . وليس في ذلك ما يبدحض فرضية وحدانية الحكاية لأن الحكايات لا تتمسك بشخصيتين معاً . فليس ثمة إذن غير وظيفة واحدة للبطل « وظيفة - بطل » يمكن أن يكون « حاملها » دونما فرق هذا النموذج من الشخصيات أو ذاك . ومع هذا يترجح الخيار أمام سياقين :

(١) دعوة البطل — الباحث ، وذهابه بمهمة .

(٢) تغرب البطل الضحية ، والاختار التي يتعرض لها .

يلتقي البطل (الضحية او الباحث) بـ « محسن » متطوع أو مجبر ، عجل أو متردد ، معين في الحال ، أو معاد في بداية الأمر . ويمتحن البطل (بأشكال مختلفة جداً ، يمكن أن تذهب إلى حد المبارزة بين الرجلين) . وهاهو البطل يقاوم بصورة سلبية او ايجابية ، بوسائله الخاصة او بفضل تدخل فوق طبيعي (اشكال وسيطة عديدة) . والحصول على مساعدة فوق طبيعية (شيء ، حيوان ، شخص) سمة اساسية من سمات وظيفة البطل (ص ٤٦) .

وما أن ينقل البطل إلى مكان تدخله حتى يبدأ الصراع (قتال ، مبارزة ، لعب) مع الخائن . ويتلقى علامة تميزه (بدنية أو غيرها) ، ويغلب الخائن ، وتُلغى حالة النقص . بعد ذلك يسلك البطل طريق العودة ، فيطارده عدو ولكنه يفلت منه بجذعة أو مساعدة يتلقاها . وبعض الحكايات تنتهي بعودة البطل وزواجه اللاحق .

على أن بعض الحكايات ، تبدأ عندئذ « بتمثيل » ما يسميه بروب « مباراة » ثانية : يتجدد كل شيء ، خائن ، بطل ، محسن ، اختبارات ، نجدة خارقة ، وتسلك الحكاية بعد ذلك اتجاهاً جديداً . إذا ، يجب ، في البداية ، ادخال سلسلة من « الوظائف المكررة » (ص ٥٣ — ٥٤) ، المتبوعة حالاً بأعمال جديدة : عودة البطل متكرراً ، وتكليفه بمهمة شاقة ينفذها بنجاح . فيتعرفون عليه عندئذ ، ويفضح البطل المزيف (الذي كان قد اغتصب مكانه) . ويتلقى أخيراً مكافأته (زوجة ، مملكة ، الخ .) وتكتمل الحكاية .

هذا الجرد الملخص اعلاه يأنهم صاحبه عدة نتائج . اولاً ، عدد

الوظائف محدود جداً ، ومجموعها ٣١ . ثانياً ، تستيع الوظائف بعضها بعضاً « منطقياً وجمالياً » وتمتفصل جميعها حول محور واحد ، بحيث لا تتنافى وظيفتان ابدأ (ص ٥٨) . وبالمقابل ، يمكن تصنيف بعض الوظائف في أزواج (« تحريم » - « انتهاك » ، « قتال » - « نصر » ؛ « اضطهاد » - « تحرير ، الخ . ، وبعضها الآخر في سياقات ، مثل مجموعة : « خيانة » - « استغاثة » - « قرار البطل » - « ذهاب للبحث » . أزواج وظائف وسياقات وظائف ووظائف مستقلة ، جميعها تنظم في منظومة ثابتة : محك حتمي يسمح بتقدير كل حكاية خاصة ، وتعين مكانها في تصنيف . وفي الواقع ، تتلقى كل حكاية صيغتها . الشبيهة بالصيغ الكيميائية . التي تعدد ، في النسق الطبيعي للتعاقب ، الحروف (اليونانية او الرومانية) والرموز المستعملة لترميز مختلف الوظائف . ويمكن ضم أس إلى الحروف والرموز يدل على ضرب داخل وظيفة نوعية . مثال ذلك ، هذه الصيغة ، المتعلقة بحكاية بسيطة لخصها بروب :

$$\alpha^1 \delta^1 A^0 B^1 C \uparrow H^1 I^1 K \downarrow W^0$$

التي تقرأ اشاراتها الاحدى عشرة ، بالتسلسل : « ملك ، والد ثلاث بنات » - « يذهبن في نزهة » - « يتأخرن في بستان » - « يخطفهن تنين » - « استغاثة » - « حضور (ثلاثة) ابطال » - « قيامهم بالبحث » - « معركة (معارك) مع التنين » - « نصر » - « انقاذ الاميرات » - « عودة » - « مكافأة » (ص ١١٤) .

* * *

بعد تحديد قواعد التصنيف على هذا النحو ، يخصص برروب الفصلين
التاليين (٤ ، ٥) لحل مختلف الصعوبات . الأولى ، التي ذكرت
قبلاً ، تتعلق بمماثلة وظيفة بأخرى على نحو خادع . وهكذا فإن « قيام
المحسن باختبار البطل » يمكن سرده بصورة يتعذر معها تمييزه عن
التكليف بمهمة شاقة . وتحدث المطابقة ، في حالات مماثلة ، ليس بالنظر
إلى المحتوى الذاتي للوظيفة ، الغامضة ، بل بالقياس إلى القرينة ،
اي موقع الوظيفة الغامضة بين الوظائف المحيطة بها . وبالعكس ،
يمكن شرح يعادل في الظاهر وظيفة واحدة ، من اخفاء وظيفتين
متميزتين فعلاً ، ومثال ذلك عندما تستسلم الضحية المقبلة لـ « اغواء
الحائن » وتجند نفسها بذلك وقد « انتهكت حرمة » (ص ، ٦١ - ٦٣) .
تحليل الحكاية إلى وظائف يسمح ببقاء مادة متخلفة لاتطابقها
آية وظيفة ، وهذا هو منشأ الصعوبة الثانية . وهذه المشكلة تبعث القلق
في نفس برروب ، فيقترح تقسيم هذه الفضالة إلى صنفين غير وظيفيين :
« الارتباطات » من جهة ، و « المبررات » من جهة ثانية .

تتألف الارتباطات ، في أكثر الاحيان ، من فصول صالحة لشرح
كيف أن شخصاً ما يعلم مافعله شخص ب ، هذه المعرفة التي لا بد منها
لكي يتمكن بدوره من بدء العمل . وبصورة أعم ، يصلح الارتباط
لاقامة علاقة مباشرة بين شخصين او بين شخص وشيء ، فيما كانت
ظروف الحكاية لاتيسر على الارجح سوى علاقة غير مباشرة . هذه
النظرية في الارتباطات هامة لسببين : فهي توضح كيفية امكان ارتباط
بعض الوظائف لارتباطاً ظاهراً في الحكاية ، مع أنها غير متعاقبة ، وتسمح
بارجاع ظاهرات التثليث إلى وظيفة وحيدة ، على الرغم من الارتباطات

التي لاتنسم بسمه الوظائف المستقلة ، بل تصلح فقط لتيسير التثليث
(ص ٦٤ - ٦٨) .

وأما المبررات فهي « مجمل الاسباب والاهداف التي تعمل الشخصيات
بمقتضاها » (ص ٦٨) . غير أن افعال الشخصية ، في الحكايات ،
ليست معللة دائماً . وقد استنتج بروب من ذلك أن المبررات ، عند
وجودها ، قد تنشأ من تكون ثانوي . في الحقيقة ، يتخذ تعليل حالة
أو عمل ، أحياناً ، شكل حكاية حقيقية ، تفصل داخل الحكاية الرئيسة
ويمكن أن تكتسب وجوداً مستقلاً تقريباً : « الحكاية الشعبية ، شأنها
شأن كل كائن حي ، لاتولد سوى اشكال شبيهة بها » (ص ٦٩) .



الوظائف الاحدى والثلاثون ، التي ترجع إليها جميع حكايات
الجن ، كما رأينا ، مسندة إلى عدد معين من الشخصيات . وعند
تصنيف الوظائف حسب « من تسند اليهم » ، نلاحظ أن كل شخصية
تجمع عدة وظائف « في مجال عمل » يميزها من غيرها . فالوظائف :
« خيانة » - « قتال » - « مطاردة » ، تؤلف مجال عمل الخائن ؛
والوظائف : « نقل البطل » - « تدارك النقص » - « انقاذ » - « النجاح
في مهمة شاقة » - « تغير وجه البطل » ، « تحدد مجال العنصر السحري » ،
الخ . ينتج عن هذا التحليل أن عدد أشخاص الحكاية محدود كالوظائف .
ويحتفظ بروب بسبع شخصيات رئيسة ، هي : الخائن ، المحسن ،
العميل السحري ، الشخصية الخفية ، الموكل ، البطل ، المعتصب
(ص ٧٢ - ٧٣) . توجد هنالك شخصيات أخرى ، ولكنها تدخل
في مجال « الارتباطات » . ومن النادر ان يكون التطابق بين كل شخصية
رئيسة وبين كل مجال عمل تطابقاً تاماً : ذلك أن الشخصية الواحدة تستطيع

أن تتدخل في عدة مجالات ، وأن مجال عمل واحد يمكن أن تنقسمه عدة شخصيات رئيسة . فهكذا يستطيع البطل الاستغناء عن العميل السحري إذا كان نفسه مزوداً بقدرة فوق طبيعية ، وينهض العميل السحري ، في بعض الحكايات ، بأعباء وظائف استأثر بها البطل في مكان آخر (ص ٧٤ - ٧٥) .

أو وجب تصور الحكاية على أنها كل ، أفلا يتسنى تمييز بعض الأقسام فيها ؟ إذا أرجعنا الحكاية إلى صيغتها الأكثر تجريداً ، يمكن تعريفها على أنها عرض يبدأ بخيانة وينتهي بزواج أو مكافأة أو انقاذ أو عزاء ، ويمر الانتقال بين البداية والنهاية بسلسلة من الوظائف المتوسطة . يسمى بروب مثل هذه المجموعة بلفظ يؤديه المترجم بكلمة « moue » ، ونحن نفصل تسميته بالفرنسية بكلمة « partie » بمعناها المزدوج : القسم الأصلي في حكاية ، وفي الوقت نفسه : مباراة بالورق أو بالشطرنج . في الواقع يتعلق الأمر بشيئين معاً ، نظراً لأن الحكايات المشتملة على عدة « أقسام » تتميز ، كما رأينا من قبل ، بتكرار الوظائف نفسها تكراراً غير مباشر ، كما في مباريات الورق المتعاقبة ، حيث يكرر اللاعبون دورياً خلط الورق وقطعه وتوزيعه وافتتاح اللعب ، واللعب . . . أي يكررون القواعد ذاتها ، على الرغم من عمليات توزيع الورق المختلفة .

قد تضم الحكاية عدة أقسام ، أفلا يشكل كل قسم منها حكاية مختلفة ؟ هذا السؤال لايشتمل على جواب إلا بعد تحليل العلاقات بين الأقسام وتحديددها من الناحية المورفولوجية . يمكن تتبع الأقسام ، ويمكن إدراج قسم في آخر يقطع سيره مؤقتاً ، مع أنه هو نفسه عرضة لانقطاعات مماثلة في الوقت نفسه ؛ وأحياناً يباشر قسمان معاً ، ويتوقف

أحدهما بعد قليل حتى انجاز الآخر ؛ وقد يقترن قسمان متعاقبان بنتيجة واحدة ؛ وأخيراً ، قد تكون بعض الشخصيات مزدوجة ، والانتقال من احدهما إلى الثانية يتم بفضل اشارة تعارف .

نلاحظ هنا ، بدون دخول في التفاصيل ، أن بروب يقول بوجود حكاية وحيدة — على الرغم من تعدد اقسامها — عند وجود علاقة وظيفية بين هذه الاقسام . أما إذا كانت هذه الاقسام منفصلة ، فإن الحكاية تتحلل إلى عدة حكايات متميزة (ص ٨٣ — ٨٦) .

وبعد تقديم مثال (ص ٨٦ — ٨٧) ، يعود بروب إلى المسألتين المصاغتين في بداية الكتاب : العلاقة بين حكاية الجن والحكاية الشعبية بصورة عامة ؛ وتصنيف حكايات الجن التي تؤلف صنفاً مستقلاً .

رأينا أن حكاية الجن هي مجرد حكاية ، توضح عدداً محدوداً من الوظائف التي تتعاقب في ترتيب ثابت : ذلك أن الاختلاف الشكلي بين عدة حكايات ناجم عن اختيار كل انسان بين الوظائف المتاحة الاحدى والثلاثين ، وعن احتمال تكرار بعض الوظائف . ولكن لاشيء يمنع وضع حكايات يقوم الجن فيها بدور ما ، بدون أن تكون الحكاية مطابقة للمعيار السابق : تلك هي حالة الحكايات المختلفة ، التي نجد امثلة عليها لدى اندرسون ، وبرنتانو وغوته . وبالعكس ، يمكن احترام المعيار في غياب كل جنه . اذاً ، ليس تعبير « حكاية جن » ملائماً من وجهين . وطالما لم يجد بروب تعريفاً افضل ، يقبل ، وليس بدون تردد ، صيغة « حكايات من سبع شخصيات رئيسة » لظنة أنه برهن على أن هذه الشخصيات السبع تشكل منظومة (ص ٨٩ — ٩٠) . ولكن ، لو تم التوصل ذات يوم إلى اعطاء الاستقصاء بعداً تاريخياً ، لكان تعبير « الحكايات الاسطورية » عندئذ مناسباً .

لعل تصنيف الحكايات المثالي يقوم على منظومة من التنافرات بين الوظائف . غير ان بروب قبل ، والحالة هذه ، بمبدأ تضمين متبادل (ص ٥٨) يفترض ، بالعكس ، توافقاً مطلقاً . اما الآن فانه — بفعل ندم يعرض كتابه كثيراً من الامثلة عنه — يُدخل التنافر ثانية ويحدده بزوجين من الوظائف في الوقت نفسه . « قتال مع الخائن » — « انتصار البطل » ، من جهة ، و « تكليف بمهمة شاقة » — « نجاح » من جهة ثانية . وقلمنا يلتقي هذان الزوجان داخل قسم واحد ، بحيث يمكن معالجة الحالات المخالفة للقاعدة على أنها استثناءات . وينتج عن ذلك امكان تحديد اربع اصناف من الحكايات : الحكايات التي تستعمل الزوج الاول ؛ وتلك التي تستعمل الزوج الثاني ؛ وتلك التي تستعمل الزوجين ؛ وتلك التي تستبعدهما (ص ٩١ — ٩٢) .

بما أن المنظومة لا تكشف عن تنافر آخر ، يجب متابعة التصنيف بحسب ضروب الوظائف النوعية الماثلة في كل مكان . هنالك وظيفتان فقط تعرضان هذه الكلية : « خيانة » و « نقص » . اذاً ، ستميز الحكايات حسب الاوضاع التي تتخذها هاتان الوظيفتان داخل كل صنف من الاصناف الاربعة المعزولة سابقاً .

والمسألة تزداد تعقيداً ايضاً ، عند مباشرة تصنيف الحكايات في عدة « أقسام » . ومع ذلك يرى بروب أن الحالة الممتازة للحكايات المؤلفة من « قسمين » تتيح حل التناقض الظاهر بين الوحدة المورفولوجية لحكايات الجحش ، المفترضة في بداية الكتاب ، وبين تنافر زوجي الوظائف : المدرجين في النهاية ، باعتبارهما الاساس الوحيد الممكن لتصنيف بنيوي . في الواقع ، عندما تضم الحكاية قسمين ، يشتمل أحدهما على الزوج : « قتال » — « نصر » ، والثاني على الزوج :

« مهمة شاقة » - « نجاح » ، يرد هذان الزوجان دائماً بالترتيب المذكور ، أي : « قتال » ← « نصر » ، في القسم الاول ، و « مهمة شاقة » ← « نجاح » في القسم الثاني . أضف ان القسمين مرتبطان بوظيفة ابتدائية مشتركة بينهما (ص ٩٣) . ويضمن بروب في هذه البنية نوعاً من نموذج أصلي ، تتفرع منه حكايات الجن ، على الأقل بما يتعلق بروسيا (ص ٩٣) .

وبدمج جميع الصيغ النمذجية ، نحصل على صيغة عمومية .

$$A B C \uparrow D E F G \frac{H J I K \downarrow Pr-Rs^o L}{L M J N K \downarrow Pr-Rs} Q Ex T U W$$

نستخلص منها بسهولة الاصناف الاساسية الاربعة التي تطابق على التوالي :

- ١ (مجموعة اولى + مجموعة عليا + مجموعة أخيرة ؛
- ٢ (مجموعة اولى + مجموعة دنيا + مجموعة اخيرة ؛
- ٣ (مجموعة اولى + مجموعة عليا + مجموعة دنيا + مجموعة أخيرة ؛
- ٤ (مجموعة أولى + مجموعة أخيرة .

إذاً : مبدأ الوحدة المورفولوجية سليم (٩٥) .

كما أن مبدأ التعاقب الثابت للوظائف سليم ، مع مراعاة تبديل وظيفة (L) : « ادعاءات مغتصب » ، بوضع نهائي او وضع ابتدائي ، تبعاً للاختيار بين الزوجين المتنافرين (HI) و (MN) . كما يقبل بروب من جهة أخرى اجراء تبديلات أخرى في بعض الوظائف المعزولة وحتى في السياقات . وهذه التبديلات لاتضع الوحدة التصنيفية

ولا القربى المورفولوجية لجميع الحكايات موضع الاهتمام لأنها لا تنطوي على اختلاف في البنية (ص ٩٧ - ٩٨) .

* * *

أول مايسترعي الانتباه ، في كتاب بروب ، هو قوة التوقعات حول التطورات اللاحقة . ذلك أن الذين شرعوا في تحليل الادب الشفهي تحليلاً بنوياً ، نحو عام ١٩٥٠ ، بدون العلم بمحاولة بروب قبل ربع قرن من ذلك التاريخ ، سيعثرون فيه ، وليس بدون ذهول ، على صيغ وأحياناً جمل كاملة ، يعلمون مع ذلك أنهم لم يقتبسوها منه . مفهوم « الوضع الابتدائي » ومقارنة مصفوفة ميتولوجية بقواعد التأليف الموسيقي (ص ١) ، وضرورة قراءة « افقية » و « عمودية » معاً (ص ١٠٧) والاستخدام المستمر لمفهوم مجموعة الابدالات والتحويلات لحل التناقض الظاهر بين دوام الشكل وتغيرية المحتوى (أماكن متفرقة) والجهد - الذي بدأه بروب على الأقل - لارجاع نوعية الوظائف الظاهرة إلى ازواج من التقابلات والحالة الممتازة التي تقدمها الاساطير للتحليل البنيوي (ص ٨٢) ، وأخيراً ، وعلى وجه الخصوص ، الفرضية الاساسية القائلة بوجود حكاية واحدة (ص ٢٠ - ٢١) وبوجوب معالجة مجموع الحكايات المعروفة على أنها « سلسلة من القراءات » لنموذج وحيد (ص ١٠٣) بحيث نكشف ذات يوم بالحساب القراءات المفقودة أو المجهولة « تماماً كما يمكن ، بمقتضى القوانين الفلكية ، استنتاج وجود نجوم غير مرئية » (ص ١٠٤) - جميع ذلك حلوس تنتزع الاعجاب بعمقها وطابعها البنيوي ، وتجعل بروب جديراً باخلاص جميع الذين كانوا في البداية من متابعيه ، وهم لا يعلمون .
وعليه ، اذا كنا نبدي بعض التحفظات والاعتراضات في المناقشة

التالية فلا يمكن أن تقلل شيئاً من فضل بروب أو تجادل في حق اكتشافاته
بالاسبقية .

هنا ، ويمكن التساؤل عن الاسباب التي دفعت بروب لاختيار
الحكايات الشعبية : او صنف معين من الحكايات لاختبار منهجه .
ولا يعني هذا وجوب تصنيف هذه الحكايات بصورة مستقلة عن الادب
الشفهي . ويجزم بروب : من وجهة نظر (« تاريخية » في رأيه ، ولكننا
أيضاً نزن أنها نفسانية ومنطقية) « أن حكاية الجن ، اذا آلت إلى اساسها
المورفولوجي ، شبيهة باسطورة » ، وسرعان ما يضيف : « نحن نعلم
جيداً أننا نقدم هنا ، من ناحية العلم المعاصر ، قضية شاذة » (ص ٨٢) .
بروب على صواب . فلا يوجد اي داع جدتي لفصل الحكايات
عن الاساطير ، على الرغم من وجود مجتمعات كثيرة تترك اختلافاً
بين النوعين ادراكاً ذاتياً : وعلى الرغم من ظهور هذا الاختلاف
موضوعياً بواسطة تعابير خاصة تصلح لتمييز النوعين ، واخيراً على
الرغم من تعلق الأوامر والنواهي احياناً بنوع واحد دون الآخر (تلاوة
الاساطير في ساعات معينة ، أوخلال فصل فقط ، فيما يمكن تلاوة
الحكايات في أي وقت نظراً لطبيعتها « الدنيوية ») .

تنطوي هذه التميزات ، التي صاغها السكان الاصليون ، في
نظر الانتولوجي ، على فائدة كبيرة ، غير أن ارتكازها على طبيعة
الاشياء محل شك . وبالعكس نجد أن بعض الحكايات ، التي تتسم
بطابع القصص في مجتمع ما ، تعتبر اساطير في مجتمع آخر والعكس بالعكس :
وهذا هو السبب الأول للاحتراس من التصنيفات الكيفية . ومن جهة
أخرى : يتبين الميتوغرافي * دائماً تقريباً ان الحكايات نفسها ، والشخصيات

(*) - Mythographe : دارس الأساطير « م » .

ذاتها ، والموضوعات الدالة عينها ، موجودة في اساطير وحكايات شعب آخر بصورة مماثلة او متغيرة . وأكثر من ذلك : لتأليف سلسلة كاملة من تحولات موضوع اسطوري ، قلما يمكن الاقتصار على الاساطير (التي اطلق الاهالي عليها هذا الوصف) وحدها ، بل ينبغي البحث عن بعض هذه التحولات في الحكايات ، على الرغم من امكان استنتاج وجودها بدءاً من بعض الاساطير الصرفة .

وليس ثمة من شك مع ذلك أن المجتمعات ، كلها على وجه التقريب ، تترك النوعين على أنهما متميزان ، وأن الثبات في هذا التمييز يشرحه سبب من الاسباب . ونحن نسلم بوجود هذا الاساس ، ولكنه يرجع إلى اختلاف مزدوج في الدرجة . اولاً ، الحكايات مبنية على تقابلات اضعف من تلك الموجودة في الاساطير : فهي ليست كوزمولوجية أو ميتافيزيائية أو طبيعية ، كما في الاساطير ، بل هي ، في أكثر الاحيان ، محلية أو اجتماعية أو اخلاقية . ثانياً ، تتصف الحكاية بأنها اقل من الاسطورة خضوعاً صارماً إلى العلاقة الثلاثية المؤلفة من الترابط المنطقي والاستقامة الدينية والضغط الجماعي ، لأن الحكاية تتمثل ، على وجه الدقة ، في أنها تبدل تبديلاً بسيطاً مكان موضوعات تختص الاسطورة بتحقيقها بصورة موسعة . وتقدم الحكاية مزيداً من امكانيات الحركة ، وتصبح التعديلات فيها حرة إلى حد ما وتكتسب شيئاً من العسف تدريجياً . فاذا تعاطت الحكاية ، والحالة هذه ، تقابلات مصغرة ، ازداد مقدار الصعوبة في تعيين هذه التقابلات ، وتزداد الصعوبة من جراء كونها ، لضآلتها ، تبدي تموجاً يتيح الانتقال إلى الابداع الادبي .

ولقد ادرك بروب الصعوبة الثانية من هذه الصعوبات : « إن صفاء

انشاء الحكايات » - الذي لابد منه لتطبيق منهجه - « هو خاصة مجتمع قروي . . . لم يتأثر بالحضارة على نحو يذكر . ثمة تأثيرات خارجية شتى تحرّف الحكايات الشعبية ، وقد تفككها أحياناً » . وفي هذه الحالة « يتعذر عرض جميع التفصيلات » (ص ٩٠) . ومن جهة ثانية ، يسلم بروب بأن مؤلف الحكاية يملك حرية نسبية في اختيار بعض الشخصيات ، وحذف إحدى الوظائف أو تكرارها ، وتحديد أوضاع الوظائف المحتفظ بها ، وأخيراً وبطريقة أكمل ايضاً ، فيما يتعلق بالمصطلحات وصفات الشخصيات ، التي تتصف هي ذاتها بأنها مفروضة : « بوسع شجرة أن تدل على الطريق ، ويستطيع كركي أن يهب فرساً ويستطيع مقص أن يتجسس ، الخ . إن هذه الحرية هي خاصة نوعية من خواص الحكاية الشعبية وحدها » (ص ١٠١ - ١٠٢) . ويتكلم في مكان آخر عن صفات الشخصيات المشار إليها ، « كالعمر والجنس والوضع الاجتماعي والمظهر الخارجي (وخصائص أخرى) وهلم جرا » ، التي هي متغيرة لأنها تصلح « لاعطاء الحكاية رونقها وفتنتها وجمالها » . اذاً ، الاسباب الخارجية هي وحدها التي تستطيع بيان سبب حلول صفة مكان أخرى في حكاية ما : تغير ظروف الحياة الواقعية ، تأثير الآداب الملحمية الاجنبية والادب العلمي والدين والخرافات والمخلفات : « الحكاية الشعبية تتعرض هكذا إلى سيورة تحويلية ، وهذه التحويلات والاستحالات خاضعة لبعض القوانين . ويتنتج عن هذه السيرورات تعدّد أشكال يصعب تحليله » (ص ٧٩) . يعني ذلك أن الحكاية الشعبية لاتلاقي التحليل النيوي تماماً . وذلك صحيح إلى حد ما : أي أقل مما يعتقد بروب وليس للاسباب التي يستند إليها . ولنا عودة إلى هذه النقطة ؛ ولكن يجب ، في بداية الأمر ، البحث ،

والحالة هذه ، عن سبب اختياره الحكاية لاختبار منهجه . ألم يكن يجب عليه ، بالاحرى ، اللجوء إلى الاساطير التي يعترف بقيمتها الممتازة أكثر من مرة ؟

اسباب اختيار بروب عديدة ومتفاوتة الاهمية . بما أنه لم يكن اتنولوجياً ، نفترض عدم حوزته على مواد ميتولوجية جمعها بنفسه ، او لدى شعوب عرفها ، وأجاد استخدامها . أضف أنه سلك طريقاً كان قد سبقه اليه آخرون سبقاً مباشراً : فالحكايات ، وليس الاساطير ، هي التي دارت حولها مناقشات سابقه ، وقدمت المجال الذي وضع بعض العلماء الروس فيه تباشير الدراسات المورفولوجية . ويأتي بروب فيستأنف المشكل من حيث تركوه مستخدماً موادهم ذاتها ، أعني الحكايات الشعبية الروسية .

ولكن اختيار بروب يُشرح أيضاً ، على ما نظن ، بجهل العلاقات الحقيقية بين الاسطورة والحكاية . ذلك أنه ، اذا كان له فضل كبير في ان يرى فيها نوعين لجنس واحد ، فانه يبقى مع ذلك ملتزماً بأسبقية الاسطورة على الحكاية تاريخياً . فقد كتب يقول : لكي يتسنى الشروع في دراسة الاسطورة يجب أن تضاف إلى التحليل المورفولوجي « دراسة تاريخية لا يمكن في الوقت الحاضر أن توضع في برنامجنا » (ص ٨٢) . ويوحى فيما بعد في مكان آخر أن « الاساطير الأكثر قدماً » تؤلف المجال الذي تستمد الحكايات الشعبية منه أصلها البعيد (ص ٩٠) . في الواقع « تفترض العادات الدنيوية والمعتقدات الدينية ويصبح ما يبقى منها حكاية شعبية » (ص ٩٦) .

سيحترس الاتنولوجي من مثل هذا التفسير ، لأنه يلزم جيداً أن الاساطير والحكايات موجودة اليوم جنباً إلى جنب : فلا يمكن

اعتبار أحد الجنسين أثراً للآخر . مالم نقترض احتفاظ الحكايات بذكرى اساطير قديمة ، هي نفسها مهمة (١) . ولكن ، فضلاً عن تعذر البرهان على الفرض في أكثر الاحيان (نظراً لجهلنا بكل — أو بمعظم — المعتقدات القديمة للشعوب التي ندرسها ، والتي نسميها « بدائية » لهذا السبب بالذات) ، تدفع التجربة الاتنوغرافية الجارية إلى الظن بأن الاسطورة والحكاية تستثمران ، بالعكس ، مادة مشتركة ، ولكنهما تفصلان ذلك ، كل منهما على طريقتهما . وليست علاقتهما علاقة سابق باللاحق أو بدائي بمشتق . بل هي بالأحرى علاقة تكاملية . الحكايات اساطير مصغرة ، غيرت التقابلات مكانها فيها على نطاق صغير ، وهذا هو ، بادىء ذي بدء ، مايجعل دراستها صعبة .

بالطبع ، لا ينبغي ان تبعد الاعتبارات السابقة العقبات الأخرى التي أثارها بروب ، على الرغم من امكان صياغتها بطريقة مختلفة بعض الشيء . فحتى في مجتمعاتنا المعاصرة ، ليست الحكاية فضلة اسطورة ، بل هي تعاني بالتأكيد من البقاء وحيدة . لقد فقد التوازن بزوال الاساطير . والحكاية ، بوصفها تابعاً بلا كوكب ، تميل إلى الخروج من فلكها والاستسلام لنقاط جذب أخرى .

تلك اسباب اضافية لإيثار التوجه إلى حضارات حيث تعايشت الاسطورة والحكاية إلى عهد قريب ومازالت تواصل ذلك أحياناً ؛ وحيث تمصف بانثالي منظومة الادب الشفوي بانها كلية وبأنها يمكن ادراكها بهذه الصفة . والواقع أن المسألة ليست مسألة أن نختار بين

(١) انظر الفصلين ١٠ و ١٤ من هذا الكتاب ، بشأن مناقشة فرضيات من هذا النموذج على مثال دقيق .

الحكاية والاسطورة ، بل أن نفهم أنهما قطبا مجال يشتمل على جميع انواع الاشكال المتوسطة ، وأن على التحليل المورفولوجي أن يتفحصهما بالدرجة نفسها ، تحت طائلة السماح بافلات عناصر تنتمي كالأخرى إلى منظومة تحوّل واحدة ووحيدة .

* * *

وهكذا يظهر بروب ممزقاً بين رؤية الشكلية ووسواس الشروح التاريخية . ونحن ، إلى حد ما ، نفهم الندم الذي جعله يعدل عن الرؤية الشكلية إلى الشروح التاريخية . في الواقع ، ما أن استقر على الحكايات الشعبية حتى أصبحت النقيضة منيعة : واضح أن الحكايات تتضمن شيئاً من التاريخ ، ولكنه تاريخ منيع عملياً نظراً لصلابة معرفتنا عن الحضارات ما قبل التاريخية التي نشأت فيها الحكايات . ولكن هل التاريخ هو الذي ينقص حقاً ؟ يبدو البعد التاريخي ، بالأحرى ، على أنه شرط سلبي ، ناتج عن تفاوت بين الحكاية الحاضرة وبين قرينة اتنوغرافية غائبة . وينحل التقابل عند بحث تقليد شفهي ، ما يزال « قائماً » ، شبيه بالتقاليد التي تواف موضوع الاتنوغرافيا . فهناك لا تطرح مسألة التاريخ ، أولاً تطرح الا بصورة استثنائية ، نظراً لأن المراجع الخارجية اللازمة لتفسير التقليد الشفهي تتصف بأنها راهنة بالدرجة ذاتها التي يتصف بها هذا التقليد .

إذاً ، إن بروب ضحية وهم ذاتي . ذلك أنه ليس موزعاً ، كما يعتقد ، بين مقتضيات التزامن ومقتضى التزامن : **فليس الماضي هو ما ينقصه بل القرينة** . والفرع الثنائي الشكلي ، الذي يقابل الشكل بالمحتوى ويحددهما بصفات متناقضة ، لم يفرض عليه لطبيعة الأشياء بل باختياره الطارئ لمجال بقي فيه الشكل وحده ، فيما بطل المحتوى .

وهو يدعن نفعاهما مرغماً . وفي اللحظات الأكثر حسماً من تحليله ، يتابع استدلاله ، كما لو أن مايفوته فعلاً كان يفوته شرعاً .

يقسم بروب الادب الشفهي إلى قسمين ، ماعدا في بعض المقاطع — التنبؤية ولكنها وجلة ومتردة جداً ، وسنعود إليها : — شكل يؤلف الجانب الاساسي لأنه يناسب الدراسة المورفولوجية ، ومحتوى كيفي لا يولييه لهذا السبب سوى أهمية ثانوية . واعذرنا للالحاح على هذه النقطة التي تلخص كل الفرق بين الشكالية والبنوية . بما يتعلق بالشكالية ، يجب فصل المجالين تماماً ، لأن الشكل هو وحده المفهوم وأن المحتوى ليس إلا بقية مجردة من قيمة دالة . وبما يتعلق بالبنوية ، ليس هذا التقابل موجوداً : فليس ثمة مجرد من جهة ، ومشخص من جهة ثانية . فالشكل والمحتوى من طبيعة واحدة ويخضعان للتحليل ذاته . يستمد المحتوى واقعه من بنيته وما نسميه الشكل هو أن « توضع في بنية » بنيات محلية يتألف منها المحتوى .

هذا التحديد ، الذي نعتقده ملازماً للشكالية ، ينتج بوضوح عن الفصل الاساسي في كتاب بروب ، المخصص لوظائف الشخصيات الرئيسية . يحلل المؤلف هذه الوظائف إلى أجناس وانواع . وعليه ، واضح أنه ، اذا كانت الاجناس محددة بمعايير تتصف على سبيل الحصر بأنها مورفولوجية ، فليست الانواع كذلك الا قليلاً ؛ ويستعمل بروب ذلك ، بلا قصد بالتأكيد ، لكي يدخل ثانية جوانب تتعلق بالمحتوى . لنفرض الوظيفة الجنس : « خيانة » . إنها متفرعة إلى « (٢٢) نوعاً ونوعاً فرعياً مثل : الخائن « يخطف شخصاً » ؛ « يسرق عاملاً سحرياً » ؛ « يسلب المحاصيل او يبدها » ؛ « يسرق « ضياء النهار » ؛ « يتطلب وجبة من لحم بشري » ، الخ . (ص ٢٩ — ٣٢) . وعلى هذه الصورة يندمج محتوى الحكايات ثانية بالتدرج ، ويترجح التحليل بين شرح

شكلي ، عام جداً بحيث ينطبق بدون تمييز على جميع الحكايات (هذا هو مستوى الجنس) . وبين إعادة المادة الخام ببساطة إلى وضعها السابق ، هذه المادة التي اكّدنا في البداية ان خصائصها الشكلية هي وحدها التي لها قيمة تفسيرية .

الالتباس واضح جداً بحيث أن بروب يبحث يائساً عن وضع وسط . وبدلاً من أن يجدول بصورة منهجية مايعده « انواعاً » ، فإنه يقتصر على عزل بعضها ، قريباً كيفما اتفق جميع الانواع النادرة في صنف « نوعي » واحد . ويعلق قائلاً : « يجدر من الناحية التقنية عزل بعض من الاشكال الأكثر أهمية والتعميم بشأن الاشكال الباقية » (ص ٢٩ و ٣٣) . ولكن ثمة أحد أمرين : إما أن الأمر يتعلق بأشكال نوعية ، ولايتسنى وضع منظومة مترابطة بدون جرد هذه الاشكال وتصنيفها كافة ، وإما أنه لاوجود لغير المحتوى ، وينبغي استبعاده من التحليل المورفولوجي بحسب القواعد التي وضعها بروب نفسه . وعلى أية حال ، إن الدرج الذي يقتصر فيه على تكديس اشكال غير مصنفة لا يؤلف « نوعاً » .

إذاً ، لماذا هذا الترقيم الرديء الذي يكتفي بروب به ؟ لسبب بسيط جداً ، يكشف عن نقيصة أخرى من نقائص الموقف الشكلي : فمالم توّحد اجزاء المحتوى ثانية في الشكل خلصة ، فإن الشكل محكوم عليه بالبقاء في درجة معينة من التجريد بحيث يفقد معناه وقيّمته الكشفية الشكلية تدمّر موضوعها . فهي تنتهي ، لدى بروب ، إلى اكتشاف وجود حكاية واحدة . ومنذ ذلك الحين تتغير وجهة مشكل الشرح فقط . نحن نعرف ماهي **الحكاية** ، ولكن بما أن الملاحظة تضعنا ، لا أمام حكاية نموذجية ، بل أمام حكايات خاصة كثيرة ، فاننا لانعرف

كيف نصّفها . لاريب في أننا كنا ، قبل الشكالية ، نجهل ما كان مشتركاً بين هذه الحكايات . وبعد الشكالية ، حرّمنا من الوسائل التي تساعدنا على معرفة الاختلافات بينها . لقد انتقلنا من الشخص إلى المجرد ولكننا أصبحنا لانستطيع النزول ثانية من المجرد إلى الشخص .

ويختتم بروب عمله مستشهداً بصفحة رائعة من صفحات فيزيولوفسكي :
« الرسوم الاختزالية النموذجية ، المتولة من جيل إلى جيل على أنها صيغ جاهزة ، ولكن نفساً جديداً بعث فيها الحياة ، هل تستطيع أن تولد اشكالاً جديدة ؟ . . . إن إعادة الراقع إلى حالته الأولى إعادة معقدة وتصويرية تقريباً ، هذه الاعادة التي تميز الادب الروائي المعاصر . تستبعد ، على ما يبدو ، حتى امكان طرح مثل هذا السؤال . ولكن : عندما يبدو هذا الأدب للأجيال المقبلة بعيداً بقدر ماتبعد الآن عنا الفترة الممتدة من العصور القديمة إلى العصر الوسيط — عندما تكون فعالية الزمن التأليفية ، هذا المبسط الكبير ، قلصت إلى درجة حجم النقطة أحداثاً كانت من قبل معقدة ، فان حدود الأدب المعاصر ستختلط بالحدود التي نكتشفها اليوم ، ونحن ندرس التقاليد الشعرية في ماض بعيد . وعندئذ سنلاحظ ان ظاهرات كالتبسيطية والتكرار تغطي مجال الادب كله » (ذكره بروب ، ص ١٠٥ ، عن فيزيولوفسكي ، فن الشعر ، مجلد ٢) . آراء عميقة جداً ، غير أننا لانتبين ، في المقطع المذكور على الأقل ، الأساس الذي سيقوم عليه التفريق ، عندما نود أن نعرف ، وراء وحدة الابداع الادبي ، طبيعة شروطه ودواعي هذه الشروط .

لنتد ادرك بروب المشكل ، والقسم الاخير من عمله محاولة ، ضعيفة وبارعة على السواء ، لاعادة ادخال مبدأ تصنيف : ثمة حكاية واحدة

فقط ولكنها أم الحكايات ، ومؤلفة من اربع مجموعات من الوظائف ، مترابطة منطقياً . فاذا سميناها ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، تتوزع الحكايات المشخصة في اربعة اصناف ، حسبما تستخدم معاً المجموعات الاربعة ؛ او ثلاث مجموعات لا يمكن أن تكون (بسبب ترابطها المنطقي) سوى : ١ ، ٢ ، ٤ ، أو : ١ ، ٣ ، ٤ ؛ أو مجموعتين وهما عندئذ : ١ ، ٤ (انظر ص ١٧٣ أعلاه) .

على أن هذا التصنيف في أربعة اصناف يتركنا عملياً بعيدين عن الحكايات الواقعية بعدنا عن الصنف الوحيد ، نظراً لاشتمال كل صنف على عشرات او مئات الحكايات المختلفة . وبروب يعرف ذلك جيداً بحيث يتابع قائلاً : « يمكن اجراء التصنيف اللاحق ايضاً بدءاً من ضروب العنصر الاساسي . وهكذا توضع في رأس كل صنف جميع الحكايات المتعلقة ، باختطاف شخص ، ثم تلك المتعلقة بسرقة تعويذة ، الخ . . . اذ نتفحص جميع ضروب العنصر آ (خيانة) . تلي الحكايات . . . المتعلقة بالبحث عن الخطيئة والتعويذة ، الخ . » (ص ٩٢) . مامعنى ذلك ، إن لم يكن قصور الاصناف المورفولوجية ، عن استنفاد الواقع ، وإعادة دمج المحتوى ، بعد الحكم بعدم صلاحه لبناء تصنيف ، بسبب اخفاق المحاولة المورفولوجية ؟

ثمة ما هو أشد خطراً ايضاً . رأينا أن الحكاية الاساسية ، التي تتصف جميع الحكايات . بأنها ليست سوى انجازها الجزئي ، تتألف من « قسمين » بعض وظائفهما متواترة ومتباينة تبايناً بسيطاً فيما بينها . وبعضها الآخر ينتمي انتماءً خاصاً إلى كل « قسم » (انظر اعلاه ص ١٧٠) . وهذه الوظائف الخاصة هي (بما يخص « القسم » الاول) : « معركة » ، « علامة البطل » ، « نصر » ، « تدارك حالة النقص » ، « عودة » ،

« مطاردة البطل » ، « انقاذ » ؛ و (بما يخص « القسم » الثاني) :
« عودة البطل متخفياً » ، « تكليف بمهمة شاقة » ، « نجاح » ، « التعرف
على البطل » ، « اكتشاف المغتصب » ، « تغيير وجه البطل » .

والاسس التي يقوم عليها تمييز هاتين المجموعتين ؟ ألا تتسنى
معالجتهما ايضاً كقراءتين تحوّل فيهما « التكليف بمهمة شاقة » إلى
« المعركة » (١) ، و « المغتصب » إلى « الخائن » و « النجاح »
إلى « النصر » و « تغير الوجه » إلى « العلامة » ؟ في هذه الحالة
قد تنهار نظرية الحكاية الاساسية ذات « القسمين » ، وينهار معها الامل
الضعيف في مشروع تصنيف مورفواوجي . وعندئذ تكون أمام حكاية
واحدة حقاً . غير أنها تؤول إلى تجريد ، غامض جداً وعمام جداً بحيث
لا يفيدنا في شيء بصدد الاسباب الموضوعية المؤدية إلى وجود حكايات
خاصة كثيرة .

* * *

دليل التحليل ماثل في التركيب . فاذا ظهر التركيب متعلزاً ،
فذلك يعني نقص التحليل . ولا شيء يمكن أن يقنع بعدم كفاية الشكالية
أفضل من عجزها عن اعادة المحتوى الاختباري إلى ما كان عليه ،
هذا المحتوى الذي كانت مع ذلك قد انطلقت منه . فما الذي فقدته
اذن في اثناء الطريق ؟ انها على وجه الدقة فقدت المحتوى . لقد اكتشف
بروب — وهذا هو مبعث فخره — أن محتوى الحكايات قابل للمبادلة ،
واستنتج على الاغلب من ذلك أنه كان كيفياً وهذا هو سبب العقوبات
التي صادفها لأن الابدالات ذاتها خاضعة لقوانين (٢) .

(١) بالأحرى مع ذلك « امتحان » البطل الذي يقع قبلاً .

(٢) بما يتعلق بمحاولة إعادة الشكل والمحتوى إلى وضعهما الأصلي على نحو متين ،

انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب .

اساطير هنود امريكا الشمالية والجنوبية وحكاياتهم تنسب الالافعال
نفسها ، حسب الروايات ، إلى حيوانات مختلفة . ولتأمل ، للتبسيط ،
بعض الطيور : العقاب ، البومة ، الغراب . فهل سنميز ، مثل بروب ،
الوظيفة الثابتة والشخصيات المتغيرة ؟ لا ، لأن الشخصيات ليست
محددة على صورة عنصر كثيف ، يضطر التحاليل البنيوي للوقوف
أمامه قائلاً في نفسه « إنك لن تذهب بعيداً » . وقد نعتمد العكس ،
عندما نعالج الحكاية — على طريقة بروب — على أنها منظومة مغلقة .
في الواقع ، لاتتضمن الحكاية معلومات عن نفسها ، والشخصية فيها
شبيهة بكلمة عثر عليها في وثيقة ولكنها غير مذكورة في القاموس ،
او شبيهة باسم علم ، أي لفظة مجردة من القرينة .

ولكن فهم معنى لفظة ما ، يعني في الحقيقة دائماً في جميع قرائنها .
ان هذه القرائن ، في حالة الادب الشفهي ، يقدمها أولاً مجموع
القراءات ، أعني منظومة التوافقات والتعارضات التي تميز المجموع
القابل للابدال . فظهور العقاب نهاراً ، والبومة ليلاً . في الوظيفة
الواحدة ، يسمح بتحديد الاول على أنه بومة نهارية ، والثانية على أنها
عقاب ليلي ، مما يدل على أن التقابل الملائم هو بين النهار والليل . واذا
كان الادب الشفهي المبحوث من نموذج اتنوغرافي ، فستوجد قرائن
أخرى . تقدمها الطقوس والمعتقدات الدينية والخرافية ، وكذلك المعارف
الوضعية . وسلاحظ عندئذ أن العقاب والبومة يقابلان معاً الغراب
بصفتهم جارحين يقابلان طير يقتات بالحييف ، فيما يتقابلان كلاهما
من زاوية النهار والليل . ويقابل ثلاثهما معاً البط . من جهة تقابل
جديد بين الزوج : سماء / أرض ، والزوج : سماء / ماء . وهكذا
نحدد تدرجياً « عالم حكاية » يمكن تحليله إلى ازواج تقابلات مركبة بطرق

مختلفة داخل كل شخصية ، وهذه الشخصية لا تتواف كياناً . بل « حزمة من العناصر الفرقية » على طريقة الوحدة الصوتية كما يتصورها رومان جاكوبسون .

كذلك تذكر الحكايات الامريكية ، احياناً ، شجرات وتسميها مثلاً « شجرة خوخ » او « شجرة تفاح » . ولكننا نخطئ ايضاً اذا اولينا اهتمامنا لمفهوم « شجرة » وحده واعتبرنا انجازاته المشخصة كيفية ، أو اعتقدنا ايضاً بوجود وظيفة « حاملها » بانتظام هو شجرة . في الحقيقة ، تكشف قائمة جرد القرائن أن ما يهتم به الأهلي في شجرة الخوخ ، هو خصبها ، فيما تسترعي شجرة التفاح انتباهه بقوة جذورها وعمق هذه الجذور . اذاً ، تدخل الأولى وظيفة : « خصب » ايجابي ، والثانية وظيفة : « انتقال ارض - سماء » سلبي ، وكلتااهما من زاوية نمو النبات . كما تقابل شجرة التفاح بدورها اللفت البري (سداة يمكن نقلها بين العالمين) : الذي يعتبر احد انجازات وظيفة : « انتقال ارض - سماء » ايجابي .

وبالعكس ، يسمح بحث القرائن بحثاً متأنياً باستبعاد بعض التمييزات الزائفة . فالحكايات الاسطورية الشائعة لدى هنود السهول حول صيد العقبان تتعلق بنوع حيواني يتعين احياناً على أنه « الشره » (*) أو « اللدب » . ويمكن البت لصالح الأول ، بعد ملاحظة احتفاظ الأهلي ببعض عادات « الشره » الذي يستخف بالاشراك المحفورة في الارض . في الواقع ، يختبئ صيادو العقبان في حفر ، والتقابل : عقاب / شره ، يصبح تقابل طريدة سماوية وصياد جهنمي ، أي أكثر التقابلات معقولة في نظام الصيد . وهذا الفارق الاقصى بين لفظين ، يتصفان

(*) : شره : Carcajou .

على وجه العموم بأنهما اقل بعداً ، يمين في الوقت نفسه أن صيد العقبان
يخضع لطقوس متشددة على نحو خاص (١) .

إن الجزم ، كما نفعل ، بأن قابلية تبديل المحتوى لاتعادل تعسفاً ،
يعني أننا نعثر على الثبات وراء التنوع ، شريطة متابعة التحليل إلى درجة
كافية . وبالعكس ، لا ينبغي أن يخفي عنا الثبات المزعوم في الشكل
قابلية تبديل الوظائف ايضاً .

بنية الحكاية ، كما يستخلصها بروب ، تظهر كأنها تعاقب الوظائف
التميزية نوعياً ، تعاقباً زمنياً ، من حيث أن كل وظيفة منها تشكل
« جنماً » مستقلاً . ويمكن التساؤل عما اذا كان لا يُوقف التحليل
قبل الأوان — كما في حالة الشخصيات وصفاتها — باحثاً عن الشكل
قريباً جداً من مستوى الملاحظة الاختبارية ويبدو أن عدداً من الوظائف
التي يميزها قابل للاختزال ، اي للاندماج في وظيفة واحدة تظهر
ثانية في لحظات مختلفة من الحكاية ، ولكن بعد تعرضها إلى تحول واحد
او عدة تحولات ، لقد أشرنا أن ذلك كان ممكناً أن يكون حال
المغتصب وتحول الخائن ، والتكليف بمهمة شاقة وتحول الامتحان ،
الخ ، (انظر فيما سبق : ص ١٦١) ، وأن « الجزأين » المكونين للحكاية
الاساسية ، في هذه الحالات ، يخضعان هما ذاتهما إلى علاقة تحول .

وليس من المستبعد أن يكون ممكناً ان ندفع بهذا الاختزال ايضاً
إلى مدى اوسع ، وان يكون كل جزء اذا ما نظر اليه على حدة قابلاً
للتحليل إلى عدد صغير من الوظائف المتواترة بحيث يؤلف في الواقع

(١) حول هذه التحاليل ، انظر حولية المدرسة التطبيقية للدراسات العليا (العلوم

الدينية) : ١٩٥٤ — ١٩٥٥ ، ص ٢٥ — ٢٧ و ١٩٥٩ — ١٩٦٠ ، ص ٣٩ — ٤٢ ؛
والفكر المتوحش ، ١٩٦٢ ، ص ٦٦ — ٧١ .

عدد الوظائف التي ميزها بروب مجموعة تحولات وظيفة واحدة ووحيدة .
وهكذا يمكن معالجة « الانتهاك » على أنها عكس « التحريم » وهذا
الاخير على أنه تحول سلمي « للأمر » . و « ذهاب » البطل و « عودته »
قد يظهران على انهما وظيفة الفصل ذاتها التي يتم التعبير عنها سلباً
أو ايجاباً ، و « بحث » البطل (يطارد شيئاً او شخصاً) يصبح عكس
« مطارده » (يطارده شيء أو شخص) ، الخ . وبعبارة أخرى :
يجب الاستعاضة عن تخطيطية بروب الزمنية : حيث يشكل تعاقب الاحداث
خاصة من خصائص هذه البنية :

A, B, C, D, E, M, N, H,..... T, U, V, W, X.

بتخطيطية أخرى تقدم نمطاً من بنية محددة على أنها مجموعة عدد قليل
من العناصر . . وتبدو هذه التخطيطية بمظهر مصفوفة ذات بعدين
أو ثلاثة ابعاد أو أكثر :

W	-x	$\frac{I}{Y}$	I-Z
W	$\frac{I}{x}$	I-Y	z
$\frac{I}{W}$	I-x	Y	-Z
I-W	x	-Y	$\frac{I}{Z}$
...

الشكل رقم (٧)

وحيث نقرب منظومة العمليات من علم جبر بول .

لقد برهنت في عمل آخر على أن هذه الصياغة هي وحدها التي تستطيع تحليل الخاصة المزدوجة التي يعرضها تصور الزمن في كل منظومة اسطورية : فالحكاية ماثلة معاً « في الزمن » (تتألف من سلسلة متتالية من الأحداث) و « خارج الزمن » (قيمتها الدالة راهنة دائماً) : (١) . ولكنها ، بما يخص مناقشة نظريات بروب ، تقدم مزية أخرى هي التوفيق ، على نحو افضل بكثير مما يتوصل اليه بروب ذاته ، بين مبدئه النظري في استمرار نسق التعاقب ، وبين الوضوح الاختباري للانتقالات التي تلاحظ ، من حكاية إلى أخرى ، بصدد بعض الوظائف او مجموعات الوظائف (ص ٩٧ - ٩٨) . ولو تم اعتماد تصورنا لاخل نسق التعاقب الزمني في بنية مصفوفية لازمنية يتصف شكلها في الواقع بانه ثابت ، ولما كانت انتقالات الوظائف بعد ذلك سوى اسلوب من أساليب ابدالها (في اعمدة ، أو أجزاء اعمدة ، عمودية) .

* * *

ويصبح دونما شك توجيه هذه الانتقادات إلى الطريقة التي يتبعها بروب ، وإلى نتائجه . ومع ذلك ، فلن يتسنى لنا أن نلح كثيراً انه وجه هذه الانتقادات لنفسه . وأنه ، في بعض المقاطع ، يصيغ الحلول التي اقترحناها صياغة واضحة . فلنستأنف من هذه الزاوية ، موضوعي مناقشتنا الاساسيين : ثبات المحتوى (على الرغم من قابلية ابدالها) ، وقابلية ابدال الوظائف (على الرغم من ثباتها) .

عنوان الفصل الثامن : « صفات الشخصيات الرئيسة ودلالاتها » . ويتساءل فيه بروب ، بعبارات غامضة ، إلى حد ما (على الأقل في الترجمة

(١) أ . ب . ، ص ٢٣١ .

الانجليزية) عن التغييرية الظاهرة للعناصر . إن هذه التغييرية لا تستبعد التكرار ؛ فاذاً ، يمكن ملاحظة اشكال اساسية وأخرى مشتقة أو تحمل أسماء مختلفة . وعلى هذا الاساس سنميز نمطاً « دولياً » وانماطاً « وطنية » أو « إقليمية » وأخيراً انماطاً مميزة لبعض الفئات الاجتماعية أو المهنية : « سوف نستطيع ، عن طريق مقارنة الوثائق المتعلقة بكل فئة ، تحديد جميع المناهج أو على الاصح جميع جوانب التحولات » (ص ٨٠) .

وعليه ، لو أنشأنا ثانية حكاية نموذجية بدءاً من اشكال اساسية خاصة بكل فئة ، للاحظنا أن هذه الحكاية تخفي بعض التصورات المجردة . فالاختبارات التي يفرضها المحسن على البطل يمكن أن تتغير حسب الحكايات ، ومع ذلك تنطوي على نية ثابتة لأحدى الشخصيات الرئيسة نحو الاخرى . وكذلك الشأن بصدد المهام المفروضة على الاميرة الاسيرة . ثمّة شيء مشترك يبرز بين هذه النوايا التي يمكن التعبير عنها بصيغ . وبمقارنة هذه الصيغ بالصفات الأخرى ، « نمسك ، بصورة غير متوقعة ، بخيط ناقل يصل الصعيد المنطقي بالصعيد الفني » وأي تفصيل من التفصيلات ، كشعر الاميرة الاشقر يكتسب دلالة خاصة جداً ، وتجب دراستها . إن دراسة الصفات بهذه الصورة تتيح امكان تفسير الحكايات الشعبية تفسيراً علمياً » (ص ٨٢) .

بما أن بروب لا يملك قرينة اتنوغرافية (الاستقصاء التاريخي وما قبل التاريخي هو وحده الذي يتيحها . في أحسن افراض) ، يتخلى عن هذا البرنامج بعيد وضعه أو يؤجله إلى غد أفضل (مما يفسر عودته إلى البحث عن المخلفات وإلى الدراسة المقارنة) : « كل ما ذكرناه

يؤول إلى افتراضات » . ومع ذلك ، « تنطوي دراسة صفات الشخصيات الرئيسة ، مثلما شرع بها ، على أهمية كبيرة » (ص ٨٢) ، ولواقصرت هذه الدراسة مؤقتاً على قائمة جرد ، قليل الأهمية في ذاته ، تحث على بحث « قوانين التحول والمفاهيم المجردة التي تنعكس في الاشكال الاساسية التي تتخذها الصفات » (المرجع نفسه) .

هنا يدرك بروب جوهر المشكل . ذلك أنه ، وراء الصفات ، المحققة في البداية بوصفها فضالة كيفية ومجردة من الدلالة ، يتسرع في ادخال « مفاهيم مجردة » و « خطة منطقية » يسمح وجودها ، اذا امكن وضعها ، بمعالجة الحكاية على أنها اسطورة (المرجع نفسه) .

بما يتعلق بالموضوع الثاني ، تثبت الامثلة المجموعة في الملحق ٢ أن بروب لا يتردد أحياناً بادخال بعض المفاهيم مثل الوظيفة السلبية والوظيفة المعكوسة . حتى أنه يستخدم لهذه الأخيرة رمزاً خاصاً (=) . رأينا أعلاه (ص ١٧١ - ١٧٢) أن بعض الوظائف تتنافى فيما بينها وأن عدداً آخر منها تستتبع بعضها بعضاً ، مثل « تحريم » و « انتهاك » من جهة ، و « خيبة أمل » و « خضوع » من جهة ثانية ، وهذان الزوجان يتنافران في أكثر الاحيان (ص ٩٨) ، (١) . ومن هنا منشأ المشكل الذي طرحه بروب بوضوح : « هل ترتبط بعض ضروب وظيفة ما ببعض الضروب المطابقة في وظيفة أخرى ارتباطاً محتماً ؟ » (ص ٩٩) . انها ترتبط دائماً في بعض الحالات (« تحريم » و « انتهاك » ، « معركة »

(١) تتعلق هذه المنظومة الثانية من التناقضات بوظائف يسميها بروب تمهيدية ، بسبب ما تتصف به من سمة الجواز . ونذكر بأن الوظائف الرئيسة لا تتضمن في نظر بروب ، سوى زوج واحد من التناقضات .

و « نصر » « علامة » و « تعرف » ، الخ .) ؛ وأحياناً فقط في حالات أخرى . بعض الارتباطات وحيدة الجهة وبعضها الآخر متبادلة (إلقاء مشط يظهر دائماً في قرينة هرب ، غير أن القضية العكسية ليست صحيحة) . « ومن هذه الزاوية يبدو أن ثمة عناصر قابلة للابديل بصورة وحيدة الجانب او ثنائية الجانب » (ص ٩٩) .

كان بروب قد درس ، في فصل سابق ، العلاقات الممكنة بين مختلف اشكال « اختبار » البطل من قبل المحسن وبين تلك التي يمكن أن يتخذها « نقل العنصر السحري » إلى البطل ؛ وقد انتهى إلى وجود نموذجي علاقات متبادلة ، حسبما يتسم النقل بطابع المساومة أو لا يتسم به (ص ٤٢ - ٤٣) . ويلمح بروب ، من خلال تطبيق هذه القواعد وامثالها ، إمكان تحقيق جميع فرضياته تحقيقاً تجريبياً . فقد يكفي تطبيق منظومة التوافقات والتنافرات والعلاقات التضمينية والعلاقات المتبادلة (الكلية أو الجزئية) على صنع الحكايات التأليفية . وعندئذ نشاهد هذه الابداعات « تعيش وتصبح حكايات شعبية حقاً » (ص ١٠١) .

* * *

يضيف بروب قائلاً إن ذلك متعذر مالم توزع الوظائف بين شخصيات رئيسة مستعارة من التقاليد أو مختلفة ، ويحتفظ بالعللات والروابط « وجميع العناصر المساعدة الاخرى » ، التي تبتكر « ابتكاراً حرّاً تماماً » (ص ١٠٢) . لنؤكد مرة أخرى ان الابتكار ليس حرّاً وأن ترددات بروب حول هذه النقطة تدل على أن محاولته ظهرت في بداية الأمر - وظهرت له نفسه - بدون نتيجة .

تبدأ اساطير هنود يوبيلو الغربيين بحكاية ظهور الناس الاوائل

خارج أعماق الارض حيث كانوا يقيمون في الأصل . يجب تعليل الظهور ، وقد علل فعلاً بطريقتين : إما أن الناس يعون اوضاعهم البائسة ويريدون التخلص من هذا البؤس ؛ أو أن الآلهة تكتشف عزلتها وتدعو الناس إلى سطح الارض ليتمكنوا من التوجه بالصلوات إلى الآلهة وإقامة شعائر العبادة لها . و « حالة النقص » التي وصفها بروب معروفة ولكنها معللة من وجهة نظر الناس أو من وجهة نظر الآلهة حسب الحال . وعليه ، يتم التغير في التعليل بين قراءة وأخرى بقدر قليل من التعسف بحيث يؤدي إلى تحول يلزم سلسلة تامة من الوظائف . وفي التحليل الأخير ، يتعلق هذا التغير بمختلف طرق طرح مشكل العلاقات بين الصيد والزراعة (١) . ولكن بلوغ هذا الشرح متعذر اذا لم تيسر دراسة طقوس الشعوب المعنية وتقنياتها ومعارفها ومعتقداتها دراسة سوسيولوجية وبمعزل عن انعكاسها الاسطوري ، وإلا انحس المرء في دائرة .

إذاً ، خطأ الشكلية مزدوج . فهي ، اذ تتمسك حصراً بالقواعد التي تنظم تنسيق القضايا ، تنسى أنه لا توجد لغة يمكن استنتاج مفرداتها بدءاً من نحوها . ان دراسة منظومة لسانية ما تلتمس مساعدة النحوي والفقيه اللغوي ، وهذا يعني أن المورفولوجيا ، في ميدان التقليد الشفهي ، عقيمة ما لم تخصصها الملاحظة الانتوغرافية المباشرة أو غير المباشرة . وتصور امكان فصل المهمتين ومباشرة القواعد أولاً وارجاء المعجم (*) ، يعني الحكم على انفسنا بالا نتج ابدأ سوى قواعد باهتة

(١) أ. ب. ، فصل ٤١ ؛ وانظر أيضاً : حولية المعهد العالي للدراسات التطبيقية (العلوم الدينية) : ١٩٥٢ - ١٩٥٣ ، ص ١٩ - ٢١ ؛ ١٩٥٣ - ١٩٥٤ ، ص ٢٧ - ٢٩ .

* - معجم : Lexique

ومعجم تقوم فيه النوارد مقام التعاريف . وفي نهاية الأمر ، لا يستطيع أي منهما تأدية رسالته .

هذا الخطأ الأول الذي وقعت فيه الشكلية يُفسر بتجاهل التكاملية بين الدال والمدلول ، والتي نتعرف عليها منذ سوسور في كل منظومة لغوية . وعليه ، يتفاقم هذا الخطأ لديه بخطأ معكوس يكمن في معالجة التقليد الشفهي على أنه تعبير لغوي شبيه بالتعابير الأخرى كلها ، أي يناسب التحليل البنيوي بطريقة غير متساوية حسب المستوى المعبر .

من المسلم به حالياً أن اللغة بنيوية على مستوى علم الاصوات ، ويقتنع المرء تدريجياً أنها كذلك على صعيد القواعد . ولكننا أقل يقيناً كذلك على مستوى ثبت المفردات (*) . ولم نكتشف بعد الزاوية التي يقدم منها ثبت المفردات مادة للتحليل البنيوي ، ربما باستثناء مايتعلق ببعض المجالات الممتازة .

إن نقل هذا الوضع إلى التقليد الشفهي يعلل تمييز بروب بين مستوى مورفولوجي حقيقي واحد - مستوى الوظائف - وبين مستوى عديم الشكل تتكسد فيه الشخصيات والصفات والمعللات والارتباطات ؛ هذا المستوى الأخير خاضع فقط للبحث التاريخي والتقد الأدبي ، كما يعتقد ذلك بالنسبة إلى المعجم .

تنكر هذه المماثلة أن الاساطير والحكايات ، التي هي صيغ اللغة ، تستخدمها استخداماً « بنيوياً مفرطاً » : أنها تؤلف « ما وراء لغة » تعمل فيها البنية على جميع المستويات . وإلى هذه الخاصة من جهة أخرى ، تدین الحكايات والاساطير بأنها تدرك مباشرة بمثابة حكايات واساطير ، لاثباتة قصص تاريخية او روائية .

(*) : ثبت المفردات : Le vocabulaire

وهي ، بصفتها أقوالاً ، تستخدم دون ريب قواعد صرفية وكلمات من ثبت المفردات . ولكن ، ثمة بعد آخر ينضاف إلى البعد المعتاد ، لأن القواعد والأقوال تستخدم فيها لانشاء صور وأفعال هي ، في آن واحد ، دالات طبيعية بالقياس إلى المدلولات في الاقوال ، وعناصر دلالة بالنسبة إلى نظام دلالي اضافي يقع على صعيد آخر : لنقل ، توضيحاً لهذه القضية ، إن « الملك » في حكاية ، ليس ملكاً فقط ، وأن « الراعية » ليست راعية ، ولكن هاتين الكلمتين والمدلولتين اللذين تخفياهما تصبح وسائل محسوسة لبناء منظومة معقولة مؤلفة من تقابلات : ذكر / انثى (من وجهة نظر الطبيعة) . و : أعلى / أسفل (من وجهة نظر الثقافة) ، ومن جميع التبادلات الممكنة بين الحدود الستة .

يمكن أن يكون لـ « اللغة وما وراء اللغة » ، اللذين يصنع اتحادهما الحكايات والاساطير ، بعض المستويات المشتركة ؛ غير أن هذه المستويات يعبرها التفاوت في الحكايات والاساطير . ذلك أن كلمات الاسطورة ، إلى جانب بقائها الفاظاً في الاقوال ، تعمل فيها بمثابة رزم من عناصر فرقية . وهذه الوحدات الاسطورية تقع ، من وجهة نظر التصنيف ، لاعلى صعيد ، ثبت المفردات ، بل على صعيد الوحدات الصوتية ، مع هذا الفارق وهو أنها لا تؤثر في سلسلة اتصالية واحدة (مصادر التجربة المحسوسة في الحالة الاولى ، والجهاز الصوتي في الحالة الثانية) ؛ ومع هذا التشابه ايضاً ، وهو أن السلسلة الاتصالية يتم تفكيكها وتركيبها حسب قواعد التقابل والارتباط الثنائية او الثلاثية .

ليس مشكل معجم المفردات اذن واحداً حسبما ننظر إلى اللغة أو إلى ما وراء اللغة . فأن يعهد ، في الاساطير والحكايات الامريكية ،

بوظيفة « المحتال » إلى الذئب الأمريكي تارة وإلى الغيزون طوراً ، وإلى الغراب حيناً ، ذلك امر يطرح مشكلاً اتنوغرافياً وتاريخياً شبيهاً يبحث في فقه اللغة يتناول الصورة الحالية لكلمة ما . ومع ذلك ، انه لمشكل يختلف عن مشكل معرفة سبب تسمية نوع حيواني بالفرنسية « visxon » وبالانجليزية « mink » . أما في الحالة الثانية ، فيمكن اعتبار النتيجة كيفية ولايتعلق الأمر إلا باعادة انشاء التطور الذي قاد إلى هذه الصورة اللفظية او تلك . وأما في الحالة الأولى ، فالاكراهات أقوى بكثير لأن الوحدات المؤلفة قليلة وامكانات تركيبها محدودة . اذاً ، فالخيار واقع بين بعض الممكنات الموجودة قبلاً .

ومع ذلك ، اذا نظرنا للامور عن كثب ، نجد أن هذا الاختلاف الكمي في الظاهر لايتعلق حقاً بعدد الوحدات المؤلفة — التي ليست من حجم واحد حسبما نبحث الوحدات الصوتية والوحدات الاسطورية — بل بطبيعة هذه الوحدات المؤلفة المختلفة نوعياً في الحالتين .

الوحدات الصوتية ، بحسب التعريف الاتباعي ، مجردة من الدلالة ، ولكن حضورها او غيابها يفيد في التفريق بين الالفاظ — الكلمات — التي تملك معنى . واذا ما بدت هذه الكلمات كيفية بما يتعلق بصورتها الصوتية ، فليس ذلك فقط أنها نتيجة عشوائية جداً (ربما أقل مما يظن) للتركيبات الممكنة بين الوحدات الصوتية التي تميزها كل لغة بعدد كبير جداً . ان جواز الصور اللفظية ينشأ على وجه الخصوص من أن وحداتها المؤلفة — الوحدات الصوتية — غير محددة من ناحية الدلالة : فلا شيء يهيء بعض التراكيب الصوتية مسبقاً لايبصال هذا المعنى

او ذاك . وكما حاولنا البرهان في مكان آخر ، يجري تبين مفردات اللغة في مرحلة أخرى : **بعديّة** وليس **قبليّة** (١) .

والامر خلاف ذلك بما يخص الوحدات الاسطورية ، نظراً لأن هذه الوحدات تنتج عن حركة من التقابلات الثنائية أو الثلاثية (مما يجعلها شبيهة بالوحدات الصوتية) ، وإنما بين عناصر مشحونة قبلاً بالدلالة على صعيد اللغة—«التصورات المجردة» التي يتكامل بروب عنها—ويُعبر عنها بكلمات من المعجم . ونقول ، مقتبسين لفظة جديدة من تقنية العمارة ، ان الوحدات الاسطورية ، خلافاً للكلمات ، « مسلّحة مسبقاً » . وهي بالطبع كلمات أيضاً ولكنها ذات معنى مزدوج : **كلمات الكلمات** ، التي تعمل معاً على صعيدين ، صعيد اللغة حيث تستمر على الدلالة ، كل منها لنفسها ، وصعيد ما وراء اللغة ، حيث تتدخل على انها عناصر ذات دلالة عليا لايمكن أن تنشأ إلا من اتحاد هذه العناصر .

إذا سلّمنا بذلك ، فاننا ندرك أن الحكايات والاساطير لاتنطوي على مايمكن ان يبقى غريباً على البنية ومغلّقاً عليها . حتى ثبت المفردات ، أي المحتوى ، يظهر فيها مجرداً من هذه الخاصة ، خاصة « الطبيعة الطابعة » التي نبيح لانفسنا ، خطأ على الارجح ، أن نرى فيها شيئاً يتكون بصورة غير متوقعة وجائزة . ان ثبت المفردات يُدرك من خلال الحكايات والاساطير على أنه « طبيعة مطبوعة » : فهو معطى له قوانينه التي تفرض تقطيعاً معيناً على الواقع وعلى الرؤية الاسطورية ذاتها . وبما يخص هذه الرؤية الاسطورية ، ليست الحرية سوى البحث عن

(١) أ . ب . ج . الفصل الخامس .

التنسيقات المتماسكة الممكنة بين قطع موزاييك ، عددها واتجاهها والخطوط التي تعين شكلها الخارجي محددة مسبقاً .

لقد أشرنا إلى خطأ الشكالية ، المتمثل في الاعتقاد بإمكان التصدي مباشرة إلى قواعد اللغة وتأجيل المعجم . غير أن ماهو صحيح بالنسبة لمنظومة لغوية ما ، هو أصبح بالنسبة إلى الاساطير والحكايات ، لأن قواعد اللغة والمعجم ، في هذه الحالة ، لايتحدان فقط اتحاداً وثيقاً مع انهما يعملان في الوقت نفسه على مستويين مختلفين : بل يلاصق ايضاً احدهما الآخر على كامل مساحتهما ويغطيان بعضهما بعضاً تماماً . وخلافاً للغة ، حيث لايزال مشكل ثبت المفردات مطروحاً ، لايتضمن ماوراء اللغة مستوى لاتنتج عناصره عن عمليات محددة تماماً ومنفذة بمقتضى بعض القواعد . وبهذا المعنى ، كل شيء فيه نحو ولكن كل شيء ثبت مفردات بمعنى آخر ، نظراً لأن العناصر الفرقية كلمات ؛ والوحدات الاسطورية كلمات ايضاً ؛ والوظائف — هذه الوحدات الاسطورية ذات التمذرة الثانية — يُدلّ عليها بكلمات (وهذا مادركه بروب جيداً) ؛ ومن المعقول أن توجد بعض الالسة ، كتلك التي يعبر فيها عن كامل الاسطورة بكلمة واحدة .

حاشية :

كان بروب ، في طبعة كتابه الايطالية (مورفولوجيا الاسطورة . مع كلمة كلود ليفي — ستروس ورد المؤلف . تحقيق جان لويجي برافو . الناشر جوليو اينودي ، تورينو ، ١٩٦٦) قد ردّ على النص الوارد أعلاه بكلمة عنيفة جريئة . واقتصرت ، وقد دعاني الناشر الايطالي للرد ولكنني حرصت على عدم إطالة مابدا لي سوء فهم ، على تعليق قصير ، اذكر فيما يلي محتواه التقريبي ، إذ أنني لم احتفظ بالنص الأصلي ، وذلك بحسب الترجمة الواردة في الصفحة ١٦٤ :

لم يفت جميع أولئك الذين قرأوا الدراسة التي كرستها في عام ١٩٦٠ لكتاب بروب التنبؤي وأدرجها الناشر الإيطالي في هذا الكتاب ، أن يعتبروها كما توخت أن تكون : أي نحية موجهة إلى اكتشاف كبير يتقدم ربع قرن على المحاولات التي قمنا بها ، آخرون وأنا ، في الإتجاه نفسه .

ولهذا ألاحظ بدهشة وأسف أن العالم الروسي ، الذي أحسب أنني أسهمت في شهرته العادلة إسهاماً متواضعاً ، قد رأى في كتابتي شيئاً مختلفاً : أي هجوماً غادراً ، لا مناقشة مليئة باعتبارات تتناول بعض جوانب كتابه النظرية والمنهجية .

وأنا لا أبغي الدخول معه في حرب كلامية بهذا الشأن . فمن الواضح أنه ، إذ يعاملني معاملة مجرد فيلسوف ، ييرهن على جهله جهلاً تاماً بأعمالي الأتكنولوجية ، في حين أن تبادلاً مفيداً في الآراء كان ينبغي أن يستند على إسهامات كل منا في دراسة التقاليد الشفهية وفي تفسيرها .

ولكن ، أياً كانت النتائج التي قد يستخلصها القراء المطلعون من هذه المواجهة ، سيظل لكتاب بروب ، في نظرهم وفي نظري على السواء ، الفضل الذي لن يعتريه الفناء ، لكونه أول كتاب في مجاله .

* * *

الفضل التاسع

مأثرة أسديوال (١)

- ١ -

هذه الدراسة ، التي تتناول أسطورة أهلية من ساحل الهادي الكندي تستجيب لهدف مزدوج : من جهة عزل مختلف المستويات التي تتطور فيها الأسطورة ومقارنتها : الجغرافي والإقتصادي والسوسولوجي والكوزمولوجي - من حيث أن كلا من هذه المستويات والرمزية الخاصة به يظهران على أنهما تحول بنية منطقية كامنة ومشتركة بين المستويات كلها . ومن جهة ثانية ، مقارنة النسخ المختلفة ، والبحث عن تفسير الفروق التي تظهر بينها أو بين بعضها : فباعتبار صدور جميع هذه النسخ عن شعب واحد (ولكنها جمعت من أماكن مختلفة من إقليمه) ، لا يمكن تفسير هذه الاختلافات بمقتضى معتقدات أو لغات أو مؤسسات مختلفة .

وقد اطلعنا على أربع نسخ من مأثرة أسديوال الخاصة بهنود تسيمشيان ، جمعها فرانز بواز قبل ستين عاماً ونشرت في المؤلفات التالية :

(١) المدرسة التطبيقية للدراسات العليا . قسم العلوم الدينية . حولية ١٩٥٨ - ١٩٥٩ ، باريس ، ١٩٥٨ ، ص ٣ - ٤٣ . ونشر ثانية في الأزمنة الحديثة ، ع ١٧٩ ، اذار ١٩٦٢ .

— فرانز بواز ، أسطورة هنود ساحل الهادي الشمالي الأمريكي .
برلين ، ١٨٩٥ (ورمزها : بواز ١٨٩٥) .

— نصوص تسيمشيانية ، معهد سميثسون ، نشرة ٢٧ ، مكتب
الأنثولوجيا الأمريكية ، واشنطن ، ١٩٠٢ (ورمزها : بواز ١٩٠٢) .

— نصوص تسيمشيانية (سلسلة جديدة) ، مطبوعات جمعية
الأنثولوجيا الأمريكية ، مجلد ٣ ، لايدن ، ١٩١٢ (ورمزها : بواز ١٩١٢)

— الميتولوجيا التسيمشيانية ، معهد سميثسون ، التقرير السنوي
الـ ٣١١ . مكتب الأنثولوجيا الأمريكية (١٩٠٩ — ١٩١٠) :
واشنطن ، ١٩١٦ (ورمزها : بواز ١٩١٦) .

سند كثر أولاً ببعض الرقاعات التي لا بد منها لإدراك معنى الأسطورة .

يؤلف هنود تسيمشيان ، مع تلينجيت وهيدا ، قسماً من مجموعة
الثقافات الشمالية المنتشرة على ساحل الهادي الشمالي الغربي . ويقع
موطنهم في كولومبيا البريطانية في جنوب آلاسكا مباشرة ، ويضم
حوض نهر ناس وحوض نهر سكيننا والمنطقة الساحلية الممتدة من مصبيهما
إلى الإقليم الذي يجتازه النهران وروافدهما ، بعيداً في الداخل . ويجري
النهران ، ناس في الشمال وسكيننا في الجنوب ، باتجاه شمالي شرقي
— جنوبي غربي ، وهما متوازيان تقريباً ، مع أن اتجاه ناس الشمالي
الجنوبي أكثر بروزاً ، وليس هذا التفصيل بدون أهمية كما سنرى .

كان هذا الإقليم موزعاً بين ثلاث جماعات محلية متميزة باختلافات
لهجية : جيتسكان ، على مجرى سكيننا الأعلى ؛ والتسيمشيان الأصليون ،
على مجراه الأسفل وفي المنطقة الساحلية ؛ والنيسكا ، في أودية ناس
وروافده . وقد جمعت ثلاث نسخ من المأثرة على الساحل ، بلهجة

تسيمشيان (بواز ١٨٩٥ : ص ٢٨٥ - ٢٨٨ ؛ بواز ١٩١٢ ، ص ٧١ - ١٤٦ ؛ بواز ١٩١٦ ، ص ٢٤٣ - ٢٤٥ وتحليل مقارن ، ص ٧٩٢ - ٨٢٤) ؛ والرابعة ، على مصب ناس بلهجة نيسكا (بواز ١٩٠٢ . ص ٢٢٥ - ٢٢٨) ؛ وهي أيضاً تلك التي تعرض مع النسخ الأخرى أكثر الاختلافات وضوحاً .

لم يكن يزاول التسيمشيان الزراعة شأنهم في ذلك شأن شعوب ساحل الهادي الشمالي - الغربي . في الصيف ، كانت النساء يحجن الثمار والعنبات والنباتات والجنور البرية ، فيما يصطاد الرجال الدب والماعز في الجبل ، والفقمة على أرصفة الصخور الساحلية . وكانوا كذلك يصطادون السمك في عرض البحار ، ولاسيما المورة والراقود ، والرئك بالقرب من الشاطيء . ولكن صيدهم الأهم كان الصيد النهري الذي كان ايقاعه المعقد يسم حياة القبيلة . وفيما كان النيسكا يعيشون عيشة حضرية نسبياً ، كان التسيمشيان يتنقلون بحسب الفصول بين قرى الشتاء ، الواقعة في المنطقة الساحلية ، وأماكن صيدهم على نهري ناس وسكينا بالتناوب .

وفي نهاية الشتاء ، عند اقتراب مؤن السمك المدخن واللحم المقدد والشحم والثمار المحفوظة من النفاد أو نفادها نهائياً ، كان الأهالي يعانون مجاعات قاسية يتعكس صدها في الأسطورة . وكانوا عندئذ ينتظرون بقلق قدوم السمكة - المضيفة التي تتجه خلال ستة أسابيع تقريباً ، نحو عالية ناس . المتجمد في بداية الأمر ، للتوالد فيه (١) ؛ وكان هذا الحدث يبدأ حوالي الأول من آذار ، وكان جميع أهالي سكينا يتنقلون في القوارب على طول الشاطيء إلى نهر ناس ، لإلتخاذ

(١) غودار ، هندو الساحل الشمالي الغربي ، ص ٦٨ .

مواقعهم في أمكنة الصيد ، التي يشكل كل منها ملكية عائلية . وكانت الفترة الممتدة من ١٥ شباط إلى ١٥ آذار ، تسمى بحق « وجبة السمكة المضيفة » . والفترة التالية ، من ١٥ آذار إلى ١٥ نيسان ، « طبخ السمكة — المضيفة » (لإستخراج الزيت منها) ، وهي عملية محرمة على الرجال تحريماً قاطعاً ، فيما تحرص النسوة على استعمال نهودهن العارية بمثابة معاصر ؛ وكانت البقايا تطرح للديدان والتعفن ، قريباً من المساكن ، حتى انجاز الأعمال (١) ، على الرغم من الرائحة التنتنة المنبعثة منها .

وكان الناس بعد ذلك يعودون في الطريق نفسه نحو سكينا ، لأجل هذا الحدث الأساسي الثاني : وصول سمك السلمون الذي يتم صيده في حزيران وتموز (« شهري السلمون ») . وعند انجاز عملية تدخين السمك وتخزينه للعام ، تعود الأسر إلى الجبل . حيث ينصرف الرجال إلى الصيد ، وتمون النساء بالثمار والعنبيات . وعندما يقبل شهر الطقوس ، مع زمن الجمود ، والذي تدور فيه لعبة الدوامة على الجليد ، يستقرون في القرى الدائمة المدة لقضاء فصل الشتاء . وكان الرجال ، خلال هذه الفترة ، يذهبون أحياناً إلى الصيد لبضعة أيام أو عدة أسابيع . وأخيراً يحل ، نحو ١٥ تشرين الثاني ، « الشهر الحرام » ، الذي يفتتح احتفالات الشتاء الكبيرة ، والتي يتحسب لها الرجال فيلترمون بنواهي شتّى .

ونذكر أيضاً بأن التسيمشيان كانوا موزعين في أربع عشائر أمومية النسب ، غير محددة المكان ، ولكنها تتبع نظام زواج خارجي دقيق ، ومقسمة إلى أنساب وسلالات وعائلات : العقبان ، والغربان والذئاب والأركات (دلافين كبيرة) ؛ وبأن القرى كانت مقر مثل

(١) بواز ١٩١٦ ، ص ٣٩٨ - ٣٩٩ و ٤٤ - ٤٥ .

هذا العدد من الرئاسات (التي يسميها رواة الأهالي عادة « قبائل ») ؛
وبأن تنظيم التسيمشيان الإجتماعي ، أخيراً ، يقوم على نظام تراتبي
صارم تقريباً ، أرثي بخط ثنائي الجانب ، في داخله كان كل فرد ،
والمفروض أن يتزوج حسب رتبته الإجتماعية ، ينتمي إلى إحدى الفئات
الثلاث : « الأشخاص الأصليين » أو الأسر السائدة ، و « القبالة
الصغيرة » ، و « الشعب » الذي كان يضم (عند عدم وجود افتداء
من قبل كرماء بوتلاتش) جميع العاجزين عن التفاخر بنبالة ماثلة
في الخطين (١) .

- ٢ -

والآن نسوق ملخصاً لمأثرة أسديوال بحسب نسخة بواز ١٩١٢ التي
اعتمدناها بمثابة أصل . وكانت هذه النسخة قد جمعت على الساحل ،
في بورت - سيمبسون ، بلهجة تسيمشيان . وقد نشر بواز نصها الأهلي ،
مصحوباً بترجمة إلى الإنجليزية .

المجاعة منتشرة في وادي سكينا والنهر متجمد ، لقد حلّ
فصل الشتاء . تتذكر أمّ وابنتها ، اللتان ماتت زواجهما من الجوع ،
كل منهما بصورة منفصلة ، حياتهما السعيدة معاً ووفرة
الطعام خلالها . وتقرر المرأتان في آن واحد ، وقد أصبحتا
حرتين بفعل الترمّل ، أن تجتمعا ، فتبدآن سيرهما في لحظة
واحدة . وتتجه الأم شرقاً من مكان إقامتها عند سافلة النهر ،
وتتجه ابنتها غرباً من مكان إقامتها عند عالية النهر ، وتتبعان
كلتاهما مجرى سكينا المتجمد : فتلتقيان في منتصف الطريق .

(١) بواز ١٩١٦ ، ص ٤٧٨ - ٥١٤ ؛ فيولا غارفيلد ، المجتمع والعشيرة
التسيمشيانين ، ص ١٧٣-١٧٤ و ١٧٧-١٧٨ ؛ وغارفيلد ووينغرت وباربو ، التسيمشيان :
فنونهم وموسيقاهم ، ص ١٣٤ ؛ وغارفيلد ووينغرت ، هنود التسيمشيان وفنونهم .

وتبكي المراتان من الجوع والحزن وتحيطان رحلها
على حافة النهر تحت شجرة ، وتعثران على خطوات منها
على ثمرة عنبية فاسدة ، هي كل زادهما ، تتقاسمها بمرارة .
ويزور مجهول الأرملة الشابة ليلاً . ونعلم حالاً أنه يسمى
هاتسيناس (١) . وتعني الكلمة : بلغة التسيمشيان . طير يمن .
وبفضله تجد المراتان طعامهما بانتظام . وتلد المرأة الشابة ، التي
تزوجها حاميهما الغامض . طفلاً أسمياه اسديوال (آزيوا ،
بواز ١٨٩٥ : آزي - ويل : بواز ١٩٠٢) (٢) . ويسرع
أبوه نموه بصورة خارقة ، ويسلمه عدة أشياء سحرية : قوساً
وسهاماً لاتخطيء في الصيد ، كنانة ورمحاً وسلّة ونعلاً ثلجية
ومعطفاً وقبعة . تساعد البطل على قهر جميع العقبات ، والإختفاء

(١) هاتسيناس (بواز ١٩١٢) ، هادسيناس (بواز ١٨٩٥) . « يشبه هذا الطائر
الشحورور الأميركي » (« أبو الحناء » الإنجليزي : سماني مهاجرة) ولكنه ليس هو «
(بواز ١٩١٢ ، ص ٧٢ - ٧٣) . وبحسب بواز ١٨٩٥ ، يعني « هو ، هو »
واسمه الذي يعني « حظ » يدل على طائر المفروض أنه رسول سماوي (ص ٢٨٦) . وقد
يمكن التفكير بالشحورور المطوق ، الطائر الشتوي فعلاً ، ذي الصوت الغريب والخفي
(ليفي - ستروس ١٩٧١ ، ص ٤٣٨ - ٤٣٩ ، ٤٤٧) .

ولقد بسطت في هذا العمل ، الخالي من الإدعاءات اللغوية ، نسخ الألفاظ الأهلية ،
بالإقتصار على التمييزات التي لا بد منها لتجنب الإلتباسات بين الألفاظ المذكورة .

(٢) ينطوي اسم أسديوال بالتأكيد على عدة مفاهيم . وشكله بحسب نسخة ناس يعني
« قاهر الجبال » (بواز ١٩٠٢ ، ص ٢٢٦) ، ولكن انظر أيضاً Asdiwal « هو في
خطر » (بواز ١٩١٢ ، مصطلحات ، ص ٢٥٧) . و Asewaelgyet « اسم مختلف
ومظهر خاص للطير - الرعد » (باربو ، totem poles ، مجلد ١ ، ص ١٤٤ - ١٤٥
ومجلد ٢ ، ص ٤٦٧) .

وصنع طعام لا ينفذ . وعندئذ يتوارى هاتسیناس وتموت أسنّ
المرأتین .

ويتابع أسدیوال وأمه سيرهما غرباً ، ويقیمان في قرية
مولد الأم ، جیتسالازیرت ، الواقعة في مضائق سکینا (١) .
وفي ذات يوم تنزل دبة بیضاء إلى الوادي .

ويتعقبها اسدیوال ويلحق بها تقريباً بفضل أشیائه السحرية ،
فتشرع بارتقاء سلم عمودي . فيتبعها اسدیوال حتى السماء التي تبدوا له
بمثابة مرج واسع تكسوه الخضرة والأزهار . عندئذ ، تقوده
الدبة إلى منزل أبيها ، الشمس * ، وتكشف عن نفسها ،
فاذا هي امرأة شابة لطيفة ، نجمة المساء . ويتزوجها اسدیوال ،
وإنما بعد أن اخضعه الآله الشمس لسلسلة من الإمتحانات ،
ناء تحتها طالبو الزواج السابقون (صید الماعز البري في جبل
الزلازل ؛ إحضار ماء من نبع موجود في مغارة تنغلق جوانبها
ثانية ؛ جمع حطب شجرة تسحق من يقطعها ؛ إقامة في أتون
مشتعل) ، فيما يتغلب اسدیوال عليها بفضل أشیائه السحرية
ومساعدة أبيه في الوقت المناسب . ولإذ يفتن الآله الشمس
بمواهب صهره فانه يتقبل به أخيراً .

غير أن أسدیوال يتحسر على أمه . فيرضى الإله الشمس
بنزوله ثانية إلى الأرض مع زوجته ويؤودهما بأربع سلال
ملائی بطعام لا ينضب ، تكسيهما شكر القرويين الجمیل ،
الذين كانوا يقاسون مجاعة الشتاء .

(١) بواز ١٩١٢ ، ص ٨٣ .

(*) انظر ص ٢٨٢ (حاشية المترجم بشأن جنس الكواكب) (م .) .

وينحون أسديوال زوجته ، على الرغم من تنبيهاتها المتكررة ،
مع إحدى مواطناته . فترحل نجمة المساء المهانة ويتبعها زوجها
المحزون . ولكنها تصعقه عند وصوله إلى منتصف المسافة بين
الأرض والسماء وتتوارى . فيموت ، ولكن سرعان ما يؤسف
عليه ، ويبعثه حموه السماوي حياً .

ويسير كل شيء سيراً حسناً إلى حين ، ثم يحس أسديوال
ثانية بحينه إلى الأرض . وتقبل امرأته بمرافقته إلى هناك وتودعه
وداعاً نهائياً . وعند وصوله إلى القرية ، يعلم بموت أمه ؛
فلا يجد بعد ذلك ما يشده إلى القرية ، ويستأنف سيره نحو
سافلة النهر .

يصل أسديوال إلى المدينة التسيمشيانية جيناكزا نججوجيه ،
ويفتن بنت الرئيس المحلي ويتزوجها . زواج سعيد في بداية
الأمر ، وينصرف أسديوال إلى صيد الماعز البري مع أبناء
حميه الأربعة ، ويصيبون منه كثيراً بفضل أدواته السحرية .
وعند اقتراب الربيع ، ترحل الأسرة كلها ، وتقيم أولاً في
ميتلاكاتلا ، ثم تنجّه في سفينة نحو نهر ناس ، صاعدة بمحاذاة
الشاطيء . غير أن ريحا معاكسة تشل حركتهم ويقيمون مدة
في كسيماكسن . وهنا تسوء الأمور بسبب جدل بين أسديوال
وأبناء حميه حول فضائل صيادي البر وصيادي البحر .
ويدخلون في مباراة ، فيعود أسديوال من الجبل بأربعة دبة
قتلها ، فيما يرجع أبناء حميه من رحلتهم البحرية بخفي حنين .
وإذ تلحق بهم المهانة ويستبد بهم الغيظ ، فانهم يترحلون مع
أختهم ويتخلون عن أسديوال .

ويؤويه غرباء قادمون من جيتكساتلا ، قاصدين كذلك
ناس : لإستقبال فصل السمكة — المضيئة .

وكما في الحالة السابقة ، يشكلون مجموعة من أربعة
أخوة وأخت ، يسارع أسديوال إلى الزواج بها . ويصلون سريعاً
إلى نهر ناس ويبيعون هناك كثيراً من اللحم الغريض والسلمون
إلى التسيمشيانين الذين أقاموا قبلهم على النهر وعضهم الجوع
بنابه . ولما كان الصيد وافراً ، فقد عاد الناس جميعاً :
التسيمشيانيون إلى عاصمتهم ميتلاكاتلا ، والحيثكسانليون
إلى مدينتهم لأكسان ، التي يرزق أسديوال بصي فيها .
ويصيب الشهرة والغنى . غير أنه يتباهى ، في ذات يوم من
أيام الشتاء ، بتفوقه على أبناء حميه في صيد الفقمة ، في عرض
البحار ، فيذهبون معاً . ويقوم أسديوال ، بفضل أشياءه السحرية
بصيد رائع ، على رصيف صخري ، فيأكل الغيظ أبناء حميه
ويتركونه على ذلك الرصيف بدون طعام ولا نار . وتهب العاصفة
وتكسح الأمواج الصخرة . ولكنه إذ يتحول بمساعدة أبيه ،
الذي يظهر منقذاً ، إلى طير ، ينجح في تثبيت نفسه فوق الأمواج
على أدواته السحرية التي يستعملها بمثابة مجثم .

وتهدأ العاصفة بعد نهارين وليلتين ، وينام أسديوال متعباً .
ويوقظه فأر يقوده إلى المقر الجوي للفقمات (أسود بحرية)
التي جرحها ، ولكنها تتصور نفسها (لاتستطيع رؤية سهام
الإنسان) ضحية عدوى . ويستخرج أسديوال السهام ويشفي
مضيفاته التي يطلب منها بالمقابل ضمان عودته . غير أن زوارق
الفقمات ، المكوّنة من معداتها ، غير صالحة للاستعمال ، لسوء

الخط ، فقد اخترقتها سهام الصياد . ولهذا يعيره ملك الفققات
معدته بمثابة زورق ، مشروطاً عليه إعادتها بلا إبطاء . وعندما
يبلغ الشاطيء يعثر على زوجته المحزونة وابنه . وبفضل مساعدة
هذه الزوجة الطيبة ، ولكنها أخت رديئة ، (تقوم بالطقوس
اللازمة لنجاح العملية) يصنع أسديوال أركات من الخشب
المحفور وينضح الحياة فيها فتحطم الزوارق بضربات جوانحها
وتسبب غرق أبناء حديه الأشرار وموتهم .

ولكن أسديوال يحس نانية بحزن لا يقاوم إلى مشاهد
طفولته . فيغادر امرأته ويعود إلى وادي سكينا . ويستقر في
مدينة جينا داوس ، حيث ينضم إليه ابنه الذي يعطيه والده
قوسه وسهامه السحرية ويأخذ منه كلباً .

ويقبل الشتاء ويذهب أسديوال للصيد في الجبل ، ولكنه
ينسى نعليه الثلجيين . فيضيع ، ويعجز بدونهما عن الصعود
والتزول ويتحول إلى حجر وكذلك رحمه وكلبه ، ويمكن دائماً
رؤيته وإياهما بهذه الشكل على قمة جبل بحيرة جيناداونس
الكبير (١) .

- ٣ -

لنقف مؤقتاً عند هذه النسخة وحدها ، لمحاولة استخلاص مفاصلها
الأساسية . تتعلق الرواية بواقعات مختلفة الأنماط : أولاً ، جغرافيا
بلاد التسيمشيان الطبيعية والسياسية ، من حيث أن الأماكن والمدن
المذكورة موجودة فعلاً ؛ ثانياً ، حياة الأهالي الإقتصادية التي تفرض

(١) بواز ١٩١٢ ، ص ٧١ - ١٤٦ .

الحجرات الفصلية الكبيرة ، كما رأينا ، بين وادي سكيئا ووادي ناس ، التي جرت مغامرات اسديوال بمناسبتها ؛ وثالثاً التنظيم الاجتماعي والعائلي ، إذ نشهد ضرورياً من الزواج والطلاق والترمل وحوادث ملحقة ؛ وأخيراً الكوزمولوجيا ، لأن زيارتي أسديوال إلى السماء وإلى جوف الأرض ، تدخلان ، خلافاً لزياراته الأخرى ، في مجال الأسطورة وليس التجربة .

أولاً الإطار الجغرافي (١) .

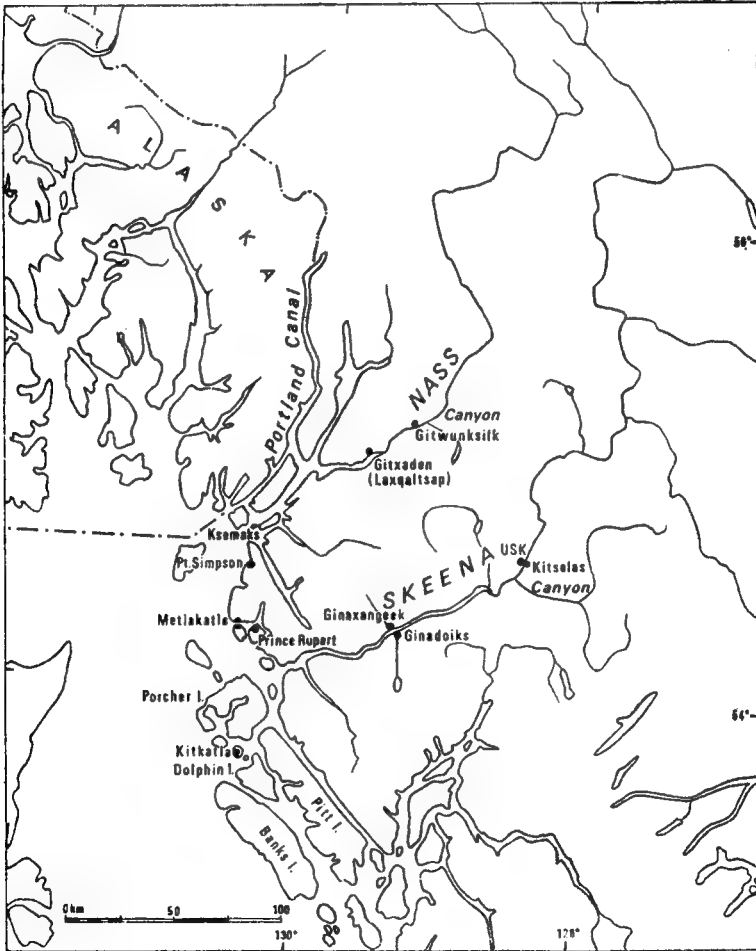
تبدأ الحكاية في وادي سكيئا ، حيث تلتقي البطلتان ، الأولى منطلقاً من قريتها في عالية النهر ، والثانية من قريتها في سافلة النهر ، في منتصف الطريق . وواضح في نسخة بواز ، التي جمعها عند مصب نهر ناس (بواز ١٩٠٢) ، أن مكان الالتقاء (هذه المرة على نهر ناس) يسمى : Hwil-lê-ne-hawada (مصدر مذكور ، ص ٢٢٥) .

بعد موت الأم تستقر البنت الشابة وابنها في قرية هذه الأخيرة (قرية أبيها حيث أقامت أمها منذ زواجها إلى ترملها) : قرية سافلة النهر . وهنا يتحدد فصل زيارة السماء . كانت هذه القرية المسماة جيتسالازيرت ، « قوم مضائق » (سكيئا) واقعة على مسافة غير بعيدة من المدينة الحديثة أو سك (٢) . ومع أنها تتكلم اللهجة التسيمشيانية ،

(١) الخريطة التالية ، وهي أدق وأكمل من تلك المنشورة في طبعات هذا العمل الأولى ، تفضل بتقديمها لي مشكوراً السيد ويلسن دوف ، الأستاذ في جامعة كولومبيا البريطانية في فانكو فيرة الذي أعبر له عن كل العرفان بالجميل . وتعين أسماء الأماكن فيها سهل على الرغم من تعديلها قليلاً عما هي عليه في نسخة بواز .

(٢) غارفيلد ، مرجع مذكور ، ص ١٧٥ ؛ بواز ١٩١٢ ، ص ٧١ ، ٢٧٦ ؛ انظر كراوزيه ١٩٥٦ ، ص ٢١٤ - ٢١٥ : Kitselàssir ، « على نهر سكيئا » .

كانت خارج « المدن التسع » التي تشكل إقليم تسميشيان الأصلي (١) .
 عند موت الأم ، يواصل أسديوال سيره نحو سافلة النهر ، أعني
 نحو الغرب . ويستقر في مدينة جيناكرا نجيوجيه ويتزوج فيها . وهي



شكل (٨)

(١) بواز ١٩١٢ ، ص ٢٢٥ .

مدينة واقعة في بلد تسميشاني بحت . على أسفل سكيننا . في الواقع ،
 Ginaxangiaget كلمة مؤلفة من بادئة ، git « gens » ومن gi.k
 ، « صنوبر كنلدا » ، ومن هنا Ginax-angi-K ، « قوم
 الصنوبر » (١) ؛ وكانت جيناكزا نجييجيه إحدى قرى تسميشيان
 الرئيسة (٢) .

عندما يذهب أسديوال مع أسرة زوجته نحو ناس لصيد السمكة -
 المضيفة فيه يسلكون أولاً مصب سكيننا ويركبون الباخرة ، ويتوقفون
 في ميتلاكاتلا ، عاصمة التسميشيان . المقصود ميتلاكاتلا القديمة
 (نسبياً جداً) - ثمة مدينة حديثة تحمل الاسم ذاته ، بناها أهالي اعتنقوا
 المسيحية ، توجد في آنيث إيرلاند ، في آلاسكا (٣) .

تقع ميتلاكاتلا القديمة على الشاطيء ، شمال برانس - روبرت ،
 في منتصف المسافة بين مصب سكيننا ومصب ناس . وتقع كزيماكسين ،
 التي نشب فيها النزاع الأول بين أسديوال وأبناء حميه ، على جزيرة
 ساحلية ، قليلاً إلى الشمال . أما قبيلة جيتكسالنا ، التي تتكلم اللغة
 التسميشيانية ، ولكنها مستقلة عن القبائل المتمركزة حول ميتلاكاتلا ،
 فهي مؤلفة من جزيريين كانوا يقيمون في جزر ماكولي وبورش

(١) غارفيلد ، مرجع مذكور ، ص ١٧٥ .

(٢) بواز ١٩١٦ ، ص ٤٨٢ - ٤٨٣ . ويعين سوانتون : كينا جينيج
 بالقرب من ميتلاكاتلا (!) : سوانتون ، القبائل الهندية في أمريكا الشمالية ، ص ٦٠٦ ؛
 انظر كراوزيه ١٩٥٦ ، ص ٢١٤ - ٢١٥ : Kin-nach-hangik ،
 « على شبه جزيرة بالقرب من فورت سيمسون » .

(٣) و . بينون ، تسميشيان ميتلاكاتلا ؛ غارفيلد ، وينجرت ، بارو ، مرجع
 مذكور ، ص ٣٣ - ٣٤ .

ودونقن ، تجاه مصب نهر سكيننا وفي جنوب هذا المصب . واسمهم مؤلف من git ، « قوم » و gxatla ، « ممر مائي » (١) . وبعد أن سافر أسديوال من الشرق إلى الغرب ، يرافقهم نحو ناس ، أي في طريق يتجه من الجنوب إلى الشمال ، ثم باتجاه معاكس إلى مدينتهم (إلى الغرب على الأرجح لأن الأمر يتعلق برحلة بحرية) التي تقع في بحرها الزيارة التي قام بها للفقعات .

ومن هناك : يعود أسديوال نحو سكيننا ، أي من الغرب إلى الشرق هذه المرة . وتكتمل الحكاية في جينا داوس ، أي جينا دواكس دون شك ، المؤلفة من git ، « قوم » ، na ، « من » ، doiko ، « المجري السريع » ، اسم سيل يصب في سكيننا (٢) .

لنتأمل الآن الجانب الإقتصادي . إن فعاليات من هذا النموذج ، تسهم الأسطورة بها . ليست أقل واقعية من الأمكنة الجغرافية والأقوام المذكورة في الفقرات السابقة . يبدأ كل شيء بمجاعة شتوية كما كان الأهالي يعرفونها في الفترة الممتدة من منتصف كانون الأول إلى منتصف كانون الثاني ، قبل وصول السلمون الربيعي المفترض ، الذي يتقدم قليلاً على وصول السمكة — المضيئة ، الفترة المسماة : الفاصل (٣) . وبعد عودة أسديوال من السماء يشارك بالهجرات الربيعية نحو نهر ناس :

-
- (١) غارفيلد ، مرجع مذكور ، ص ١٧٥ ؛ بواز ١٩١٦ ، ص ٤٨٣ .
سوانتون يمين : « كيتكاتلا ، على جزيرة بورشر » (مرجع مذكور ، ص ٦٠٧) .
(٢) غارفيلد ، مرجع مذكور ، ص ١٧٦ . بواز ١٩١٢ : حينا دايكس :
« إحدى المدن التسميشيانية التسع » (ص ٢٢٣) ، انظر كراوزيه ١٩٥٦ ، ص ٢١٤ -
٢١٥ : كينا تويكس « على شبه الجزيرة ، بالقرب من فورت سيمبسون » .
(٣) بواز ١٩١٦ ، ص ٣٩٨ - ٣٩٩ .

لصيد السمك المضيء ؛ وبعد ذلك تعود الأسر إلى نهر سكيننا في فصل
سمك السلمون .

هذه التغيرات الفصلية — مرددين أحد تعابير مارسيل موس —
تسير جنباً إلى جنب مع فروق أخرى : واقعية مثلها ، وتشدد عليها
الأسطورة ، ولاسيما الفرق بين صياد البر (المجسد بأسديوال ، المولود
في عالية النهر ، أي داخل الأراضي) ، وصياد البحر ، المجسد أولاً
بقوم الصنوبر ، الذين يعيشون في سافلة النهر على المصب : ثم بوضوح
أكبر بسكان بورشر ودولفان الجزيريين .

وعندما نتقل إلى الجوانب السوسولوجية ، تصبح الحرية أكبر .
فلا يتعلق الأمر بلوحة أمينة ومستندية للواقع الأهلي ، بل بنوع من
طباق يرافق هذا الواقع تارة ويتعد عنه طوراً ، ثم ينضم إليه .
يذكر سياق الأسطورة الإبتدائي ظروفاً سوسولوجية محددة .
فقد انفصلت الأم والبنت بسبب زواج الثانية ، ومنذ ذلك الحين أقامت
كل منهما مع زوجها في قريته . وزوج كبرى المرأتين كان أيضاً والد
الصغرى ، التي غادرت قريتها للحاق بزوجها في عالية النهر . والإقامة
في هذا المجتمع أبوية(*) نظراً لسكن المرأة في قرية زوجها ، مع أن
النسب فيه أمومي ؛ ويربى الأولاد فيه لدى آبائهم وليس لدى أقارب
أمهاتهم ، مع أنهم ينتمون إلى عشيرتهن .

(*) يستعمل الأنثولوجيون النمط patrilocal للدلالة على أن الزوجين الحديثين
يقيمان بين أسرة الزوج ، والنمط matrilocal للدلالة على إقامتهما بين أسرة الزوجة ،
وقد وضعت مقابلتهما في العربية إقامة أبوية وإقامة أمومية ، استناداً إلى بناءهما اللغوي على
كلمتي pater « أب » و mater « أم » .

(٠ ٢)

كذلك كان الوضع لدى التسيمشيان . ويشدد بواز على ذلك مراراً :
 « درج كبار الرؤساء ، في ماضى ، على الزواج بأميرة من كل قبيلة .
 وهكذا وصلت زوجات بعض هؤلاء ، في الحد الأدنى ، إلى ١٦ أو ١٨
 زوجة . . . » . وهذا مستحيل لو كان يجب على الرجل أن يقيم في
 قرية مسقط رأس زوجته . ويقول بواز ، بصورة أعم « ثمة واقعات
 عديدة تدل على أن الزوجين الشابين كانا يقيمان لدى أقرباء الزوج » ،
 بحيث كان « الأولاد يكبرون في منزل الأب » (١) .

هذا النمط من السكن الأبوي يجد نفسه ، والحالة هذه ، ملغى
 بصورة مفاجئة في الأسطورة بفعل المجاعة التي تحرر كلتا المرأتين من
 التزاماتهما ، وتسمح لهما ، عند وفاة زوجيهما ، بالالتقاء ثانية (بصورة
 ذات مغزى) في منتصف الطريق . وتقدم إقامتهما المؤقتة عند جذع
 الشجرة ، على حافة نهر متجمد ، في منتصف المسافة بين المنبع والمصب ،
 صورة عن صيغة من الإقامة الأمومية ، مقلصة إلى تعبيرها الأبسط ،
 نظراً لتكون الأسرة الجديدة من الأم وابنتها فقط .

إن هذا العكس ، الذي ماكاد يبدأ ، أعلى درجة كبيرة من الأهمية
 بحيث أن الزوجات اللاحقة تتبع في أقامتها مكان الأم . أي خلافاً
 للنموذج الواقعي .

أولاً ، زواج هاتسيناس بأصغر المرأتين . ومهما يكن عابراً اقتران
 هذه الآدمية بكائن فوق طبيعي ، فانه يقيم عند زوجته وأمها . كما
 يزداد اللون الأمومي وضوحاً في النسخة المجموعة على نهر ناس .
 يقول هاتسيناس (الذي يسمى هنا هو كس) لزوجته ، عندما شب

(١) بواز ١٩١٦ ، ص ٣٣٥ ، ٥٢٩ ، ٤٢٦ ، وانظر كذلك ص ٤٢٠ ،

ابنه آسي — ويل : « لقد جاء أخوتك للبحث عنك ، ولن يتأخر وصولهم . فعلي أن أتوارى في الغابة » . وبعد قليل يظهر الأخوة فجأة ، ويغادرون محملين بمؤونة من اللحم قدمها إلى المراتين حاميهما : « وما أن رحلوا ، حتى عاد هوكس . فقالتا له إن أخوتهما وأخوالهما طلبوا إليهما اللحاق بهن في قريتهن . وعندئذ يقول هوكس : « لنفترق ، عودا إلى بيتكما وسأذهب إلى بيتي » . وفي الصباح التالي وصل حشد كبير للبحث عن المراتين والطفل . واصطحبوهن إلى جيتكسادن . وأقام أحوال الصبي عيداً ، وأعلنت أمه الاسم الذي أطلقت عليه ، وهو آسي — ويل (١) .

لا يبدو الزوج هنا دخيلاً ، وغير مقبول من أبناء حميه وخائفاً من وصولهم فحسب ، بل إن الإعانات الغذائية تُقدّم من زوج الأخت إلى إخوة الزوجة ، خلافاً لما يجري لدى التسيمشيانين ومجتمعات أخرى تجمع بين النسب الأمومي والإقامة الأبوية (٢) .

كما أن الزواج ، في مكان إقامة الزوجة ، المصحوب بعداء بين الزوج وأسرته وزوجته ، يتضح بزواج أسديوال ونجمة المساء : يقيم الزوجان عند والد الزوجة ، الذي يكن لصهره عداء كبيراً بحيث يخضعه لتجارب من المفروض أنها قاتلة .

وكذلك زواج أسديوال الثاني : فهو يقيم عند أهل زوجته قوم الصنوبر ، ويتلازم هذا الزواج بعداوة بين الزوج وأبناء حميه ، نظراً إلى أن هؤلاء يتخلون عنه مرغمين أختهم على مرافقتهم .

(١) بواز ١٩٠٢ ، ص ٢٢٧ .

(٢) بواز ١٩١٦ ، ص ٤٢٣ ؛ مالنوسكي ، حياة البدائين الجنسية في شمال غرب ميلانيزيا ، أماكن متفرقة .

والموضوع نفسه أخيراً . مؤيد في زواجه الثالث عند قوم المضيق .
على الأقل في أول الأمر . ذلك أن الوضع ينعكس بعد زيارة أسديوال
إلى الفقمات : يعثر أسديوال على امرأته ، التي رفضت اتباع إخوتها
وهامت على وجهها بحثاً عن زوجها . بل إنها . بالإضافة إلى ذلك .
تعاونه في تدبير مكيدة — بالمعنيين الحقيقي والمجازي — ينتقم بفضلها
من أبناء حميه . وأخيراً ، تنتصر الإقامة الأبوية عندما يهجر أسديوال
زوجته (فيما هجرته الزوجة في الحالات السابقة) ويعود إلى مسقط
رأسه على نهر سكيئا ، حيث ينضم إليه ابنه وحده فيما بعد . إن الأسطورة ،
وقد ابتدأت بحكاية اجتماع أم وبنت ، تحررتا من أقرباء زوجيهما .
تنتهي برواية اجتماع أب وابن ، تحررا من أقربائهما من جهة والزوجة
والأم .

وعلى ذلك إذا كان السياق الإبتدائي والسياق النهائي يؤلفان ، من
وجهة نظر سوسولوجية ، زوجاً من التقابل ، فكل ذلك الشأن . من ناحية
كوزمولوجية . بما يتعلق بالرحلتين الحارقتين اللتين تقطعان رحلة البطل
« الحقيقية » . تقوده الرحلة الأولى إلى السماء ، حيث يقيم الإله الشمس
الذي يسعى إلى موته في أول الأمر ، ثم يقبل برده إلى الحياة . وتقوده
الرحلة الثانية إلى مملكة الفقمات الجوفية . التي قتلها هو نفسه أو جرحها .
ولكنه يقبل بمعالجتها وشفائها . وتنتهي الرحلة الأولى بزواج أمومي
الإقامة ، كما رأينا ، وهو زواج خارجي بلغ حده الأقصى (بين
« أرضي » و « سماوية ») ؛ ولكن هذا الزواج يفسخ بسبب إقدام
أسديوال على خيانة زوجته مع إحدى مواطناته ، أي مشروع زواج .
لو تمّ لأبطل الإقامة الأمومية إذا صح القول (مكان إقامة الزوجين
تكون عندئذ واحدة) ولتتميز بدرجة قريى داخلية . هي الأخرى

متطرفة (زواج داخل القرية) . صحيح أن رحلة البطل الثانية إلى مملكة
الفقمات الجوفية لانتتهي بزواج ؛ ولكنها تحدد ، كما تقدم ، انعكاس
نزعة الإقامة في مكان الزوجة في زواجات أسديوال المتعاقبة ، مفرقة
زوجته الثالثة عن إخوتها ، والبطل نفسه عن زوجته ، وابنهما عن أمه ،
ومبقية على رابطة الأب والأبن وحدها .

- ٤ -

لقد حللنا الأسطورة بتمييز أربعة مستويات : جغرافي وتقني -
اقتصادي وسوسولوجي وكوزمولوجي . يعبر المستويان الأولان عن
الواقع تعبيراً صحيحاً ؛ ويفلت الرابع من هذا الواقع . فيما يشبك
الثالث مؤسسات واقعية وخيالية . ولم يميز الفكر الأهلي بينها ، على
الرغم من هذه الفروق . ويحدث كل شيء ، بالأحرى ، كما لو كانت
هذه المستويات تقدم بعددها ملونات مختلفة من الرموز تُستخدم
حسب الحاجات الحاضرة وحسب قدرتها الخاصة على تأدية الرسالة
ذاتها ، التي ستبحث الآن .

مجماعات الشتاء حادث متواتر في حياة التسيمشيانين الاقتصادية .
ولكن المجاعة التي تُبدىء حكايتنا هي ، كذلك ، موضوع كوزمولوجي .
فعلى ساحل الهادي الشمالي الغربي كله . تعزى حالة الكون الراهنة
إلى اضطرابات النظام الأصلي ، التي سببها الخالق الجبار ، أو الغراب
(في التسيمشيانية : Txamsem) خلال الرحلات البعيدة التي قام بها
لإشباع نهم مستديم . إذأ . تكسا مسم هو في حالة مجاعة دائمة ، ومع
أن المجاعة ظرف سلبي ، فإن تصورها يتم على أنها محرك الخلق الأول (١) .

(١) ينظر ملخص النصوص المحصية المتعلقة بفهم الخالق وتحليلها المقارن ، في
بواز ١٩١٦ ، ص ٦٣٦ وما يليها .

وبهذا المعنى ، يمكن القول إن جوع المرأتين في الأسطورة ينطوي على دلالة كونية ، وتجسد هاتان البطلتان من المبادئ بقدر — بل أكثر — ما تجسده منها شخصيات أسطورية تقررن بالأمكنة المعينة .
نيسّط الوضع الإبتدائي بالطريقة التالية :

بنّت	ام
صغرى	كبرى
عالية النهر	سافاة النهر
شرق	غرب
شمال	جنوب

يتم اللقاء في منتصف الطريق ، ويطابق هذا التحديد ، كما رأينا ، إبطال الإقامة في مكان الزوج ، وانجاز شروط إقامة أمومية بقيت عند خطوطها الأولى . ولكن ، بما أن الأم تموت في مكان اللقاء نفسه ومكان ولادة أسديوال ، فإن الحركة الأساسية التي بدأتها البنّت عند مغادرة القرية التي تزوجت فيها ، « البعيدة جداً نحو عالية النهر » (١) ، تتواصل باتجاه شرق — غرب إلى قرية مولدها في مضايق سكيّنا ، حيث تموت هذه البنّت نفسها ، مفسحة المجال للبطل .

تستعمل مغامرة أسديوال الأولى تقابلاً هو تقابل سماء — أرض ، الذي يتغلب البطل عليه في بداية الأمر بفضل تدخل أبيه ، أما طير اليمين هاتسيناس ، حيوان السماء الجوية أو وسيلة ، فانه بالتالي مؤهل جيداً للقيام بدور وسيط بين الأرضي أسديوال ووالد زوجته الشمس ،

(١) بواز ١٩١٢ ، ص ٧١ .

سيد السماء موطن الآلهة . ومع ذلك لا ينجح أسديوال في التغلب على طبيعته الأرضية التي يستسلم لها مرتين : باستسلامه لمفاتن مواطنه ، ثم بحينه إلى قريته . أي سلسلة تقابلات غير محلولة :

أعلى	أسفل
سماء	ارض
أمرأة	رجل
زواج خارجي	زواج داخلي

وفي طريق أسديوال نحو الغرب ، يعقد زواجاً ثانياً في مكان إقامة الزوجة ، يولد سلسلة جديدة من التقابلات :

صيد البر	صيد البحر
بر	ماء

وهي تقابلات منيعة أيضاً ، إذ انتصرت طبيعة أسديوال الأرضية مرة ثالثة وأسفرت عن تخلي زوجته وإخوتها عنه .

يُعقد زواج أسديوال الأخير ، هذه المرة ، مع جزيريين وليس مع نهرين ، ويتكرر النزاع نفسه . ويستمر التقابل في إبداء المقاومة نفسها ، على الرغم من تقارب الحدود المتقابلة في كل مرحلة . وفي الواقع ، يتعلق الأمر هذه المرة بعداء بين أسديوال وأبناء حميه بمناسبة صيد على رصيف صخري في عرض البحر أي على أرض وماء في قران . في الحلقة السابقة ، ذهب أسديوال وأبناء حميه في جهتين مختلفتين ، هو إلى داخل البر ، سيراً على الأقدام ، وهم بحراً في قارب . أما هذه المرة فهم موجودون معاً في سفينة ، وعند رسوه فقط يتأكد تفوق أسديوال بسبب استخدام الأدوات السحرية المخصصة لصيد البر :

« كان صيداً شاقاً جداً : بسبب الأمواج (التي كانت تكتسح الرصيف الصخري) باتجاه عرض البحر . رفيما كانوا يتناقشون بهذا الصدد قال (أسديوال) : أيها الأعزاء ، يكفي أن انتعل نعلي الثلجيين في المكان الذي نتحدثون عنه . وسأنتعل نعلي الثلجيين وسألتلق الصخور التي تتكلمون عنها » . وينجح أسديوال بهذه الوسيلة . فيما يبقى أبناء حميه ، وقد عجزوا عن الرسو ، مذهولين في قواربهم (١) .

هاهو أسديوال الأرضي ، سيد الطرائد ، وحيداً على رصيف صخري في عرض البحر ؛ وقد بلغ أقصى نقطة في سيره نحو الغرب : هذا بما يتعلق بالجانب الجغرافي والاقتصادي . على أن مغامراته ، من وجهة نظر منطقية ، يمكن عرضها بشكل آخر : شكل سلسلة من التوسطات المستحيلة بين تقابلات مرتبة بتسلسل متناقض : الأعلى والأسفل ، الماء والأرض ، الصيد البحري والصيد البري ، إلخ .

فعلى الصعيد المكاني إذاً ، ضلّ البطل بعيداً عن سيره ، وفشله ماثل في هذا الفارق الأقصى بالقياس إلى نقطة انطلاقه ؛ وكذلك أخفق على الصعيد المنطقي بسبب قسوته على أبناء حميه ، وعجزه عن القيام بدور الوسيط ، على الرغم من أن التقابل الأخير المطلوب التغلب عليه — بين نمطي حياة صيادي البر والبحر — تقلّص عندئذ إلى فارق أدنى . وهذا هو الطريق المسدود ، في الظاهر ، غير أن انقلاباً يتدخل عند نقطة العطالة ، فيحرك آلة الأسطورة من جديد .

ملك الجبال (يسمى أسديوال ، بلهجة ناس ، آسي — ويل ، الذي يعني « قاهر الجبال ») يحاصر على جبل تافه من وجهين : رصيف

صخري بسيط من جهة ، ومحاط بالبحر ومغمور تقريباً من جهة ثانية .
سيد الطرائد : قاتل الدببة ، ينقذه فأر ، طريدة تافهة (١) . ويجعل
هذا الفأر أسديوال يقوم برحلة جوفية ، مثلما فرضت عليه الدببة ،
الطريدة العليا رحلة سماوية . في الحقيقة لا يبقى إلا أن يتحول الفأر
إلى امرأة لكي يقدم للبطل زواجاً هو عكس الآخر ومتناظر معه ،
ولكننا ، على الرغم من فقدان هذا العنصر في جميع النسخ ، نعلم على
الأقل أن الفأر جنينة : السيدة — الفأرة : كما تسميها النصوص التي
تصدر اللفظة الدالة على القاضم بكلمة Ksem ، التي هي تعبير احترام
نحو سيده . وإذا تابعنا القلب بمنهجية أكبر مما تسمح به الفرضية السابقة ،
نقول إن هذه الجنينة امرأة مسنة عاقر : « زوجة معكوسة » .

وليس هذا كل مافي الأمر . فقاتل الحيوانات بالمثل ، يعمل هذه
المرّة على معالجتها ويفوز بجبها (٢) . ومقدم الغذاء (القدرة التي
تلقاها من والده ومارسها مراراً لصالح أهله) يصبح طعاماً ، نظراً
لنقله في معدة الفقمة (٣) .

(١) لأنها أصغر فرعية تتدخل في الميتولوجيا ، من جهة ، ولأن الفأر في ميتولوجيا
الساحل الشمالي الغربي ، يمثل الحيوانات الجوفية على أبسط المستويات ، من جهة ثانية .
في الواقع ، الفأر حيوان الموقد الجوفي . وهذه الصفة ، له الحق بأكل قربان من الشحم
الذي يسيل من القرط الصوفي عند إلقائه في النار لأجلها .

(٢) « لقد استمر حب رئيس الفقمة وقبيلته في النمو » (بواز ١٩١٢ ، ص ١٣٣) .

(٣) إن جماعة النيسكا التيميشيانية « تستمد غذاءها من النهر (ناس) ، والمؤلف
بصورة خاصة من السلمون والسلم المضيء . في الحقيقة ، إن هذه السمكة الأخيرة تصمد
النهر بكميات هائلة جداً للتوالد فيه في بداية الربيع ، بحيث أطلق عليه Nass ، أي « معدة »
أو « مستودع الأعطية » ، ت . ايمونس ، مادة « Niska » في دليل الهنود الأمريكيين
في شمال المكسيك .

وأخيراً ، تحدد الزيارة إلى العالم الجوفي (الذي هو في كثير من النواحي « عالم معكوس ») عودة البطل . إذ يتجه بعد ذلك من الغرب إلى الشرق ، من البحر نحو البر ، من المحيط المالح نحو ماء سكين العذب . هذا العكس العام لايؤثر في تطور الحكمة ، التي تتواصل حتى الكارثة النهائية . فما أن عاد أسديوال إلى أهله ووضع الإبتدائي في مكان إقامة أبيه ، حتى استأنف مهنته المفضلة ، مستعيناً بأدواته السحرية . ولكنه ينسى أحداها ، حادث لاعلاج له . وفي نهاية صيد وفير يجد نفسه محاصراً في منتصف الجبل : « أين كان يستطيع الذهاب ؟ لم يكن يتمكن من الصعود ، ولم يكن يتمكن من النزول ، ولم يكن يستطيع السير في أية جهة أخرى » (١) . وتحول ، في مكانه ، إلى حجر ، أي شلّ وردّ إلى « طبيعته الأرضية » بصورتها الحجرية الدائمة وينعم الناس النظر فيه على هذه الصورة « منذ أجيال » .



بحث التحليل المتقدم على القيام بتمييز بين جانبيين من جوانب الإنشاء الأسطوري : السياقات والرسوم الإخترالية .

السياقات هي محتوى الأسطورة الظاهر ، هي الأحداث التي تتعاقب في ترتيب زمني : لقاء المرأتين ، تلخلل الحامي الخارق ، ولادة أسديوال ، مراحل طفولته ، زيارته إلى السماء ، زواجه المتعاقبة ، رحلات صيده في البر والبحر ، نزاعاته مع أخوة زوجته ، إلخ . غير أن السياقات ، على أصعدة متفاوتة العمق ، منظمة تبعاً لرسوم إختزالية ، متوضع بعضها فوق بعض ومتزامنة كلحن مؤلف لعدة أصوات ، يخضع لحتمية مزدوجة : حتمية خطه الخاص — وهي أفقية —

(١) بواز ١٩١٢ ، ص ١٤٥ .

وحتمية الرسوم الإختزالية الطباقية ، وهي عمودية . لنضع ، بما يتعلق بالأسطورة الحاضرة ، قائمة جرد هذه الرسوم الإختزالية .

١ - رسم إختزالي جغرافي : يسير البطل من الشرق إلى الغرب ؛ ثم يرجع من الغرب إلى الشرق . وتتناغم هذه الحركة من الذهاب والإياب مع حركة أخرى من ذهاب وإياب من الجنوب نحو الشمال ، ثم من الشمال نحو الجنوب . تطابقان تنقلات التسيمشيانين الفصلية (التي يشترك البطل فيها) ، باتجاه نهر ناس . لصيد السمكة المضيفة في الربيع ، ثم على نهر سكيننا ، لصيد سمك السلمون في الصيف .

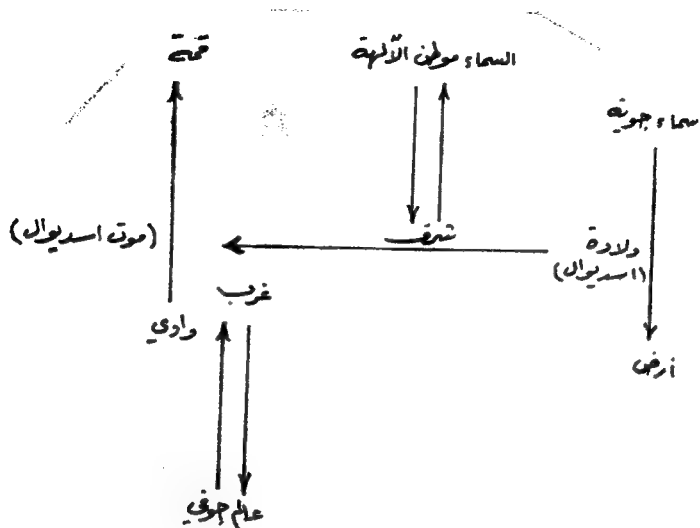
شمال

شرق ← غرب ————— شرق
جنوب

شكل (٨)

٢ - رسم إختزالي كوزمولوجي . ثلاث زيارات فوق طبيعية تربط بين حدود يتم تصورها على التوالي على أنها « أدنى » و « أعلى » : زيارة هاتسيناس ، طير اليمن ، شريك السماء إخوانية ، إلى الأرملة الشابة ؛ وزيارة أسديوال إلى السماء موطن الآلهة ، في مطاردة نجمة المساء ؛ وزيارته إلى مملكة الفقمات الجوفية بقيادة السيدة — الفأرة . وعندئذ تبدو نهاية أسديوال ، المحاصر في الجبل ، على أنها أبطال مفعول الوساطة الوسطى التي نجحت بولادته ولكنها لم تجعله قادراً ، لهذا السبب ، على النجاح في الوساطتين القصويتين (الأول بين السماء والأرض — بمثابة

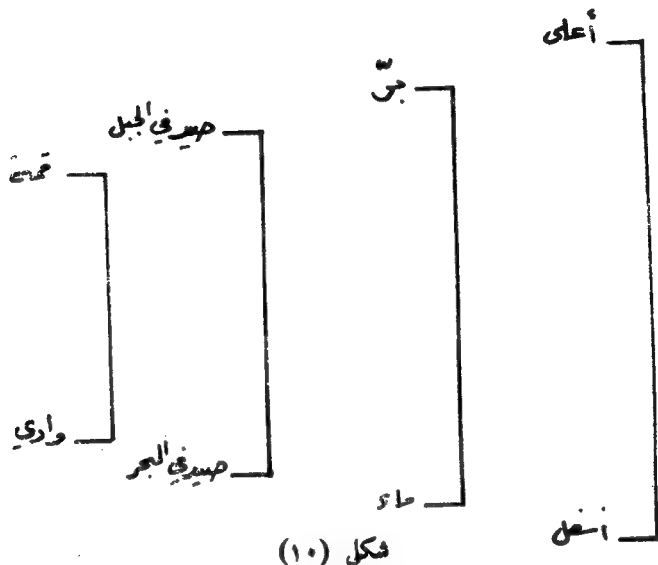
أسفل مقابل أعلى - ؛ والثانية بين البحر والبر - بمثابة : شرق
مقابل غرب) :



شكل (٩)

٣ - **تكمال** : يندمج الرسمان الإخترازيان السابقان في رسم إخترازي ثالث ، مؤلف من عدة تقابلات ثنائية ، كلها منيعة على البطل ، على الرغم من تناقص الفارق بين حدودها . التقابلان الابتدائي والنهائي : أعلى / أسفل ، و : قمة / وادي ، هما عموديان ، ويتعلقان ، من ثم ، بالرسم الإخترازي الكوزمولوجي . والتقابلان المتوسطان (ماء / بر ، و : صيد بحري / صيد بري) أفقيان ويتعلقان بالرسم الإخترازي الجغرافي . غير أن التقابل الأخير الذي هو ، في الواقع ، أكثرها تحديداً (قمة / وادي) . يضم الصفات الخاصة بالرسمين الإخترازيين السابقين : فهو « عمودي » من حيث الشكل ، ولكنه « جغرافي » من حيث

المحتوى (١) . فاذاً ، يتلقى إخفاق أسديوال (بسبب نسيان نعليه الثلجيين ، الذي يتركه محاصراً في منتصف الجبل) دلالة ثلاثية : جغرافية وكوزمولوجية ومنطقية :



شكل (١٠)

نلاحظ تكاملية الرسوم الاختزالية الثلاثة ، عندما نقلصها الى حدودها ، محتفظين فقط بترتيب التفاعلات ومداها .

يتألف الرسم الاختزالي الأول من سلسلة من النوسانات مداها ثابت : شرق - شمال - غرب - جنوب - شرق .

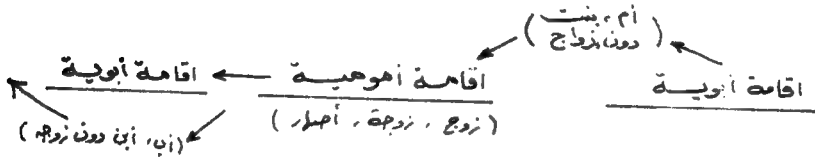
ويبدأ الرسم الاختزالي الثاني من نقطة الصفر (لقاء في منتصف الطريق بين عالية النهر وسافلته) ويتواصل بنوسان مداه متوسط (سماء جوية - أرض) ، ثم بنوسان مداها أقصى (أرض - سماء ، سماء - أرض ، أرض - عالم جوفي - أرض) تتلاشى عند النقطة صفر (في منتصف المسافة بين القمة والوادي .

ويبدأ الرسم الاختزالي الثالث بنوسان ذي مدى أقصى (أسفل - أعلى) يتلاشى بسلسلة من النوسانات ذات مدى متناقص (ماء - بر ، صيد بحري ، صيد بري ، وادي - قمة) .

(١) المظهر المزدوج ، الطبيعي وفوق الطبيعي ، للتقابل بين القمة والوادي ، ماثل في الأسطورة لأن وضع البطل ، الوضع المحفوف بالمخاطر ناجم فيها عن هزة أرضية سببتها الآلهة ، انظر ص ١٩٩ .

٤ - رسم اختزالي سوسولوجي : في البداية ، ترجح الإقامة الأبوية . وترك المكان تدرجياً إلى الإقامة الأمومية (زواج هانسيناس) ، التي تصبح قاتلة (زواج أسديوال السماوي) ، ثم مجرد عدوانية (زواج من قوم الصنوبر) ، قبل أن تتضاءل وتنعكس (زواج من قوم المضيق) ، لتسمح أخيراً بعودة إلى الإقامة الأبوية .

ومع ذلك ، فبنية الرسم الإختزالي السوسولوجي ليست مغلقة بعد أن ميزنا الرموز ، حللنا بنية الرسالة . والمقصود الآن كشف معناها . كبنية الرسم الإختزالي الجغرافي ، إذ أنه يعرض في البداية أمماً وابتتها ، وفي الوسط ، زوجاً وامراته وأبناء حميه ، وفي النهاية ، أباً وابنه (١) :



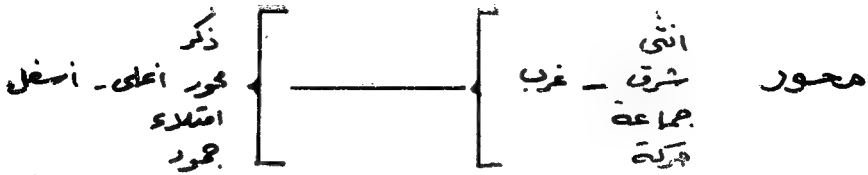
شكل (١١)

٥ - رسم اختزالي تقني - اقتصادي : تبدأ الأسطورة بذكر جماعة شتوية ؛ وتنتهي بذكر صيد وفير . تتوسطهما دورة اقتصادية وتنقلات الأهالي الفصلية للصيد :

جماعة ← صيد السمكة المضيفة ← صيد السلمون ← صيد بري وفير .

٦ - تكامل إجمالي : وأخيراً ، إذا قلصنا الأسطورة إلى قضيتيها المتطرفتين ؛ الابتدائية والنهائية ، اللتين تلخصان وظيفتها الإجرائية تنتهي إلى جدول مبسط :

(١) مثلاً سرى فيما بعد ، يفسر انفتاح الدورة الظاهر بنشوء الإنغلاق ، في حكاية ووكس ابن أسديوال ، عن زواج أحادي الجانب من جهة الأم ، يخفق في الوضع النهائي : زوج ، امرأة ، بدون أولاد .



شكل (١٢)

- ٦ -

في بواز ١٩١٦ ، نجد نسخة من مأثرة أسديوال ، جديرة بالإعتبار من نواح عديدة . أولاً : تضع على المسرح شخصية جديدة : ووكس ، ابن أسديوال من زواجه الثاني ، الذي يبدو صموئلاً لأبيه ، مع أن مغامراته تأخذ موقعها بعد مغامرات أبيه ؛ وتؤلف في الترتيب الزمني سياقات مكملة . وعليه ، تنتظم هذه السياقات اللاحقة تبعاً لرسوم اختزالية هي ، في آن واحد ، متماثلة مع الرسوم التي وضعناها ، وأشد وضوحاً منها . ويحدث كل شيء كما لو كانت الحكاية الظاهرة (السياقات) تميل عند نهايتها إلى الإقتراب من محتوى الأسطورة الكامنة (الرسوم الإختزالية) ؛ وهو تقارب لا يخلو من الشبه بذلك الذي يكتشفه المستمع في التساوقات الختامية في سيمفونية .

عندما ولدت زوجة أسديوال الثانية (زوجته الأرضية الأولى) صبيّاً ، سمي هذا الصبي ووكس ، ويعني « خفيفاً جداً » ، لأنه كان سريعاً كالشرارة التي تلتمع (١) .

(١) كان اسديوال نفسه يرث من أبيه خفة الطير وسرعته . وتلك ، في فكر الأهالي ، فضيلتان خاصتان بالصياد الذي يجب أن يتمتع « بقدم خفيفة كطير في كامل طيرانه » (بواز ١٩١٦ ، ص ٤٠٣) - يعتبر راوية بواز ووكس « ابن اسديوال الوحيد » (مرجع مذكور ، ص ٢٤٣) . وهذا خطأ ، لأن اسديوال رزق بصبي من زواجه الثالث (بواز ١٩١٢ ، ص ١٢٣ ، ١٣٣ ، ١٣٥) . ليس للموضوع أهمية تذكر ، من حيث أن الزواج الثالث هو صنو الزواج الثاني .

كان الأب والأبن متحابين بجنان ، ويذهبان إلى الصيد معاً على الدوام . فلقد انفطر قلب وو كس ، إذآ ، عندما أجبره أخواله على اتباعهم بعد ترك أسديوال في كسيما كسين . وكانت الأم وابنها قد حاولا سرآ أن ينضمآ إليه ولم يكفيا عن ذلك إلا بعد اقتناعهما بأن حيوانآ كاسرآ التهمة .

يصبح وو كس صيادآ كبيرآ على غرار أبيه . وقد زوجته أمه قبل موتها بقليل بواحدة من بنات أخيها ، وعاشت الأسرة الشابة حياة سعيدة ، فيما يتابع وو كس مآثره على أراضي صيد آبائه ، بصحبة زوجته أحيانآ ، التي تلد منه توأمآ .

وسرعان مايتمعه ولداه إلى الصيد مثلما كان يتبع أباه . وفي ذات يوم يذهب الثلاثة إلى منطقة مجهولة . ويسقط الولدان ويموتان . وفي العام التالي ، يعود وو كس إلى الصيد في ذلك المكان مجهزآ بجميع أدواته السحرية الموروثة من أبيه باستثناء الرمح الذي نسيه . ويحاول وو كس عبثآ ، وقد فوجيء بهزة أرضية ، إفهام زوجته ، التي يلمحها في الوادي ، حاجته إلى مساعدة طقوسية . ويطلب إليها ، صارخآ ، أن تقدم قربانآ من الشحوم لتهدة القوى الخارقة . ولكنها لاتسمع ، وتسيء الفهم ، مكررة ، لا كلمات زوجها . بل ما تتمنى أن تقوم به هي نفسها : « تريد أن آكل الشحم ؟ » ووهن عزم وو كس فيذعن ، وتزدرد المرأة الشحم وتشرب الماء البارد . وتمتد . وقد شبع ، على جذل ، وتتفجر ، وتحول ، إلى صوان معرق يكثر وجوده اليوم في هذا المكان .

أما وو كس ، وقد حرم من الرمح الذي يساعده في شق الصخور وفتح ممر خلال الجبل ، وفقد فرصته الأخيرة في تهدة العناصر بسبب سوء الفهم الحاصل بينه وبين امرأته ،

فيتحجّر ، وكذلك كلبه وأدواته السحرية . ومازالوا هناك إلى اليوم (١) .

تلاحظ عدة إبدالات ذات مغزى ، بالمقارنة مع نسخة الأصل .
كان لأسديوال ولد وحيد (في الحقيقة : كما رأينا ، ولدان وحيدان من زواجين متعاقبين ولكنهما دججا بواحد في الحكاية) ، فيما كان لوكس توأمان . ونحن لانعرف شيئاً يذكر عن هذين التوأمين ، ولكن يستهويننا أن نقارنهما بالكلبين السحريين اللذين تلقاهما آسي -- ويل من أبيه ، في نسخة نهر ناس : أحدهما أحمر والثاني مبقّع ، أي موسومين بتباين يوحي (عند ارجاعه إلى منظومات الألوان الرمزية المتواترة لدى هنود أمريكا الشمالية) بوظائف مختلفة .

إن الديسكورية : من جهة أخرى ، قدمت من قبل إيضاحاً . ففي سلسلة الوسطاء الأمريكية يمثل الديوسكوران الحد الأضعف ويأتيان في ذيل القائمة بعد المنقذ (الذي يوحد الأضداد) ، ومخيب الأمل أو المحتال (الذي يجاورها في شخصه) فيما يجمعها الزوج الديوسكوري . ولكنه يبقيا متميزة (٢) .

فاذاً ، يتم الانتقال من وسيط وحيد إلى زوج ديوسكوري عن إضعاف وظيفة الوسيط على نحو واضح جداً بحيث يهلك التوأمين في الأرض المجهولة ، بعد قليل من ظهورهما على المسرح الأسطوري ، قبل قيامهما بأي دور .

وفي النهاية يتحجّر ووكس ، مثل أسديوال : بسبب نسيان أحد

(١) بواز ١٩١٦ ، ص ٢٤٣ - ٢٤٥ .

(٢) انظر ، حول هذه النقطة ، الفصل الحادي عشر من الأنثروبولوجيا البنيوية : بنية الأساطير .

أشياءه السحرية ، ولكن هوية الشيء تتغير من نسخة إلى أخرى ، فهو نعلاتلج في أسديوال ، ورمح في ووكس . وهذه الأغراض السحرية هي أدوات التوسط التي استلمها البطل من أبيه الحارق . وهنا أيضاً يوجد تدرج : يُستخدم نعلا التلج لتسلق أوعر المنحدرات وهبوطها ؛ ويسمح الرمح بالمرور مباشرة ما بين الحواجز الصخرية . وهكذا يقدم الرمح وسيلة أهم من النعلين ، اللذين يتحالفان مع العقبات بدلاً من العمل على إزالتها . ويبدو نسيان ووكس أخطر من نسيان أسديوال . فأضعف الوسطاء يفقد أقوى أدوات التوسط ، وبذلك يتدنى نجوع توسطه من وجهين . إذاً ، تعمل حكاية ووكس بانتقال جذلي من النتائج إلى المقدمات ، ولكنها ، بمعنى آخر ، تسجل تقدماً ، نظراً لإنغلاق بنية ، بهذه القراءة ، كانت ، من بعض النواحي ، قد بقيت مفتوحة .

تموت امرأة ووكس من الإمتلاء . تلك نهاية حكاية كانت تُظهر بدايتها أم أسديوال (أو آسي - ويل) فريسة المجاعة . وكانت هذه المجاعة تبعث فيها الحركة ، مثلما يستمر الإسراف في الطعام حالياً زوجة ووكس . ولنشر في الواقع ، ختاماً لهذه النقطة ، أن شخصيتي السياق الإبتدائي امرأتان « خارج الزواج » ، جاثعتان ومتنقلتان ، وأن شخصيتي السياق النهائي أسرة مؤلفة من زوج وامرأته ، الأول مقدم الغذاء (غير مفهوم) ، والثانية ممثلة (لأنها لاتفهم) ، ومشلولين كذلك ، على الرغم من هذا التقابل (وإنما على الأرجح بسبب التكاملية السلبية التي يعبر عنها أيضاً) .

أهم التحولات هو التحول المتمثل بزواج ووكس . تقدم أن أسديوال عقد سلسلة من الزواجات . بقيت دائماً بلا نتيجة . فلا يوفق

إلى الاختيار بين الزوجة فوق البشرية والمواطنة ؛ وتتخلى عنه زوجته التسيمشيانية (في الواقع ، على الرغم منها) . وتخلص له زوجته الحيتكسالتية إخلالاً دفعها إلى خيانة إخوتها : إنه هو الذي يهجرها وينهي أيامه عزباً بعد أن يسترد ابنه .

وبالعكس ، يتزوج ووكس مرة واحدة ، ولكن هذا الزواج يصبح شؤماً عليه . والمقصود هنا ، والحالة هذه ، زواج دبرته أم ووكس (خلافاً لزواجات أسديوال المغامرة) ، وهو زواج بينت خاله (فيما يتزوج أسديوال بنساء غريبات) ، مما يفسر دور الوسيط الذي تقوم به أمه ، أي عمتها (١) .

(١) يبدو أن رواية بواز قد ارتكبت خطأ ، لم يصحح بواز إلا بصورة جزئية . ففي بواز ١٩١٦ يرد المقطع كما يلي : « أرادت الأم قبل وفاتها أن تزوج ابنها بإحدى بنات خالها ، وقد فعل ما أرادته . » (ص ٢٤٤)

يتعلق الأمر ، إذاً ، ببنت خال الأم لا بالابن . والنص الأهلي المطابق موجود في دورلاك ، منظومات القرابة عند تلينجيت وهيدو تسيمشيان ، ص ١٢٤ ، وأنا أنسخه هنا ، قسباً للإشارات :

na gauga (?) dem dzake na'ot da hasa'x a dem naksde l'gualget a klâlda l'gu-txaât

تعبير القرابة : txaâ ، يدل على أولاد العمة أو الخال ، أي جميع أولاد الأعمام والأخوال المتصاليين . و l'gu أسم تصغير . واللاحقة t ضمير الملك العائد للغائب . ويكرر بواز في ملخص حكاية ووكس النص المشكوك فيه : « تزوج إحدى بنات خال أمه » (مرجع مذكور ، ص ٨٢٥) . ولكنه ، في التعليق ، يصحح تفسيره « بتصنيف هذا المثال ، بصواب ، بين جميع الأمثلة التي يذكرها عن الزواج ببنت الخال : « نموذج الزواج الطبيعي ، كما هو موصوف في الحكايات التقليدية ، يجمع شاباً وبنت خاله . وهكذا تطالب المرأة إلى ابنتها أن تزوج ابن عمتها (٢٤٤) » (بواز مرجع مذكور ، ص ٤٤٠) . وبما أن الصفحة ٢٤٤ لا تذكر سوى زواج ووكس ، نجد أن بواز يصحح صلة القرابي هذه المرة ، ولكنه يخلط جنس الزوجين . ومن هنا تناقض جديد ، لأن هذه الفتاة هي بنت العمة . ويبدو في الواقع أن المعنى هو كما يلي : شامت أمه قبل موتها أن يتزوج إحدى بنات عمه أو خاله (هو) .

وكما يشير بواز في النص المشار إليه في الحاشية ، كان الزواج بينت الحال مفضلاً لدى التسيمشيانيين ، ولاسيما في طبقة النبلاء التي ينتمي إليها أبطلنا . ويشك غارفيلد في أن تكون الممارسة متطابقة مع الأنماط الأسطورية كل التطابق (١) ، على أن هذه النقطة ذات أهمية ثانوية ، إذ أننا نبحث هنا رسوماً اختزالية ذات وظيفة معيارية . في مثل هذا المجتمع التسيمشاني ، نتمهم بسهولة سبب . إمكانية اعتبار هذا النموذج من الزواج مثالياً . كان الصبيان يشبون في بيوت آبائهم ، ولكنهم يضطرون ، عاجلاً أو آجلاً ، إلى الانتقال عند خالهم ، عندما يرثون ألقابه وامتيازاته وأراضي صيده (٢) . وكان الزواج بينت الحال يقدم حلاً لهذا النزاع .

ومن جهة ثانية ، وكما لاحظنا غالباً بصدد مجتمعات أخرى من النموذج نفسه ، كان هذا الزواج يسمح بالتغلب على تعارض آخر ، تعارض المزرعتين الأبوية والأمومية في المجتمع التسيمشاني ، الذي رأينا مقداره متمسكه بالخطين (٣) . في الواقع يضمن الرجل بهذه الوسيلة الاحتفاظ بامتيازاته الموروثة وألقابه في نطاق حلقة عائلية محدودة (٤) .

لقد بينت ، في مكان آخر ، احتمالية هذا التفسير بصفته أصلاً كلياً لزواج أولاد العممة والأخوال (٥) . ولكنه ، في حالة مجتمع

(١) غارفيلد ، مرجع مذكور ، ص ٢٣٢ - ٢٣٣ .

(٢) بواز ١٩١٦ ، ص ٤١١ ، في تناقض مع ص ٤٠١ . وسنعود إلى هذا الاختلاف

(٣) ص ١٧٨ . وانظر كذلك حول هذه النقطة : سابير ، مخطط التنظيم الاجتماعي

لهنود نهر ناس ، ص ٦ و ٢٧ ؛ غارفيلد ، وينجرت ، باربو ، مرجع مذكور ، ص ١٧ - ٢٥ .

(٤) سوانتون ، إسهامات في اتنولوجيا هيدا ؛ ويدجوود ، مادة « زواج أولاد العم والأخوال » ، في الموسوعة البريطانية ؛ ريشاردس ، زواج أبناء العممة والحال في جنوب الهند .

(٥) البنيات الأولية للقرابة ، باريس ، ١٩٤٩ ، ص ١٥٨ - ١٥٩ (١٩٦٧) ،

ص ١٤٣ - ١٤٥) .

ذي نزعات إقطاعية ، يطابق بالتأكيد مبررات فعلية كان لابد لها من أن تسهم في إبقاء . أو تبني ، عادة ، يجب البحث مع ذلك عن شرحها الأخير في الخصائص المشتركة بين المجتمعات التي اتبعت هذه العادة .

أضف أن الأساطير التسيمشيانة تقدم تفسيراً مدهشاً إلى حد ما للنظرية الأهلية عن الزواج بينت الخال ، في حكاية الأميرة التي ترفض الزواج بابن عمتها .

قاسية ومتعجرفة ، تطلب من ابن عمتها إثبات حبه بتشويه نفسه . ويجرح وجهه . وعندئذ تصده الأميرة لبشاعته . ويبعث الرجل . وقد استبد به اليأس ، عن الموت ويغامر عند بستيلائنس ، سيد التشوهات . ويقبل هذا الأخير بتحويل البطل إلى أمير فائن بعد إخضاعه إلى اختبارات قاسية .

والآن ، بنت خاله مولعة به ، يفرض عليها بدوره التضحية بجمالها ، وإنما ليسخر منها . وعندما تغدو قبيحة . تحاول استئثار شفقة الزعيم بستيلائنس . وسرعان ما ينقض الشعب العاجز والمشوه ، الذي تشكل منه محكمة الزعيم . على الشقية ويحطم عظامها ويمزقها .

يعتبر راوية بواز هذه الحكاية أسطورة أصل الاحتفالات والطقوس التي تحدد اقتران أولاد العمة والخال :

« درجت العادة عندنا على زواج ابن أخت الزعيم بينت خاله ، لأن قبيلة الزعيم كانت تريد أن يكون ابن أخته وريثه ، وأن يخلفه بعد موته . ولما انتقلت هذه العادة من جيل إلى جيل ، وهي اليوم مرعية الإجراء دائماً ، وبهذه الطريقة انتقلت خلافة الزعامة دائماً » .

ويتابع الراوي قائلاً : وبسبب المصيبة التي وقعت فيها الأميرة العاصية إنما تم ، والحالة هذه ، اتخاذ القرار التالي بصدد المناسبات المماثلة : « لا ينبغي إعطاء الفتاة حرية الاختيار . . . فحتى عندما لا تقبل بطالب يدها ، تجب عليها الطاعة ، عند تمام الاتفاق بين الجانبين » (أي نتيجة مفاوضات بين سلالتي الشاب والفتاة الأموميتين) .

« بعد قران الأمير والأميرة ، تتحرك قبيلة خال الشاب ، وكذلك تتحرك قبيلة خال الفتاة ، وتقع معركة بين القبيلتين ، يتراشق المعسكران فيها الحجارة ، وتجرح رؤوس كثيرة من الجانبين . فكأن ندبات الجروح . . . (هي) » الشواهد على العقد » (١) .

يشير بواز في تعليقه إلى أن هذه الأسطورة ليست خاصة بالتسيشيانين بل هي موجودة عند تلينجيت وهيدا ، الذين يتبعون نظاماً أمومياً أيضاً ، ومتعلقة بنموذج القران نفسه . فاذاً ، واضح أنها تعبر عن جانب أساسي من جوانب التنظيم الاجتماعي عند هذه الشعوب ، جانب يقوم على توازن عدواني بين السلالات الأمومية لرؤساء القرية . ففي منظومة المقايضة المعممة الناتجة ، في الأسر الإقطاعية ، عن الزواج التفضيلي بينت الحال ، تظهر الأسر وكأنها مرتبة في دائرة مستقرة تقريباً ، تشغل فيها كل أسرة — مؤقتاً على الأقل — مكان « معطي النساء » إزاء أسرة ثانية ، ومكان « آخذ » تجاه أسرة ثالثة . وقد تصل هذه البنية التي لاتتوم على أسس صلبة (تعطي الأسرة لغيرها ولا تتضمن

(١) بواز ١٩١٦ ، ص ١٨٥ - ١٩١ . ويصف بواز احتفالات الزواج لدى النيسكا فيبين أن المعركة بين الجماعتين قد تكون عنيفة جداً بحيث يسقط أحد عبيد حرس الخطيب قتيلاً : هذه علامة على أن الزوجين سوف لا يفترقان أبداً (بواز ١٩١٦ ، ص ٥٣١)

الأخذ من الثالثة) ، حسب المجتمعات ، إلى توازن — ظاهري مع ذلك أكثر منه حقيقي — بعدة طرق : ديموقراطياً ، حسب المبدأ القائل بتعادل جميع المقايضات الزوجية ؛ أو ، بالعكس ، بافتراض أحد الأوضاع أعلى من الآخر ؛ قانونياً ، مما يعني الشيء نفسه نظرياً — إن لم يكن عملياً — في قرينة اجتماعية واقتصادية مختلفة ، إذ أن كل أسرة تشغل الوضعين معاً (١) . ولم تستطع المجتمعات الشمالية على ساحل الهادي ، أو لم تشأ ، اختيار إحدى نقطتي التوازن هاتين ، من حيث أن رفعة هذه الزمرة المقايضة أوضعة تلك داخل الفئة الاجتماعية نفسها التي كان لابد ، من حيث المبدأ ، أن تنتمي إليها هذه الزمرة أو تلك — تكون علنا محل خلاف بمناسبة كل قران . فالفئات المعنية تتنهمز فرصة كل قران أو مهرجانات تبادل الهدايا التي ترافقه أو التي سبقته ، ونقل الألقاب والأموال الذي يتم بهذه المناسبة ، للفوز بمزية على الفئة الأخرى وإنهاء النزاعات السابقة على السواء . كان المقصود صنع السلام ، وإنما بأفضل الشروط الممكنة . إن مجتمعنا الوسيط يقدم ، بعبارات المؤسسات الأبوية ، صورة متناظرة لوضع يشترك في كثير من نقاطه مع الوضع المذكور .

لِمْ نندهشُ ، والحالة هذه ، من الرواية الصغيرة القطيعة التي يفتش الأهالي فيها عن أصل مؤسساتهم الأومية ؟ وَلِمْ نفاجأ من اتخاذ احتفال الزواج بين أبناء عم أشقاء شكل معركة دامية ؟ عندما نعتقد ، إذ نعرض هذه العداوات الملزمة لبنية التسييمشيانية الاجتماعية ، بـ « بلوغ الصخرة » (على حد تعبير مارسيل موس) . نعبّر بهذه

(١) كلود ليحي — ستروس ، البنيات الأولية للقرابة ، مرجع مذكور :

أ . ب . ، ص ٣٤٥ - ٣٤٦ .

الإستعارة الجيولوجية عن مقارنة شبيهة تقريباً بتلك التي تقوم بها أسطورتا ووكس وأسديوال . جميع النقيضات التي يتصورها الفكر الأهلي على مختلف الأصعدة : الجغرافي والإقتصادي والسوسيولوجي وحتى الكوزمولوجي ، هي في نهاية الأمر ، شبيهة بالنقيضة ، الأقل وضوحاً ولكن كم هي واقعية . التي يحاول الزواج بينت الخال التغلب عليها بدون جدوى . كما **تعرف** بذلك أساطيرنا التي تتصف بأن وظيفتها إنما تكمن هنا على وجه الدقة .

لنلقِ على هذه الأساطير نظرة سريعة من جديد . ومن وجهة النظر هذه . مجاعة الشتاء التي تهلك زوجي البطلتين الأوليين ، تحررها من الإقامة بين أهل الزوج وتسمح لهما باللقاء أولاً ، ثم بالعودة إلى قرية مولد البنت ، التي تطابق مستقبلاً ، بما يتعلق بابن هذه الأخيرة ، نمط إقامة بين أهل الأم . إذاً ، يرتبط نقص الطعام بتصدير البنات ، اللواتي يرجعن إلى سلالتهن الأصلية عند اختفاء الطعام : رمز حادثة تتضح على نحو أكثر تشخيصاً كل عام — حتى بدون مجاعة — برحلة السمك المضيء في نهر ناس وسمك السلمون في سكيننا . تأتي هذه الأسماك من عرض البحر ، وتصل من الجنوب ومن الشمال وتصعد النهرين نحو الشرق . وكالسمكة التي ترحل ، تتابع أم أسديوال سبرها نحو الغرب والبحر ، حيث يعرف أسديوال التجارب المشؤومة للزواج الواقع في مكان إقامة الزوجة .

يتم الزواج الأول مع نجمة المساء ، المخلوقة السماوية . فالإرتباط : سماء -- انثى ، ذكر -- أرض ، المضمّر في هذا السياق . يستدعي ملاحظتين :

أولاً ، تصطاد الدبة أسديوال ، إذا صح القول . وتجذبه إلى السماء .

و كثيراً ماتصف الأساطير راحيات القدم كصيادي سمك السلمون (١) .
و كسمكة من سمك السلمون أيضاً ، يصطاد والد نجمة المساء الرحيم
(الشمس) أسديوال بشبكة بعد تحطمه على الأرض (٢) . ولكنه ،

(١) بواز ١٩١٦ ، ص ٤٠٣ . يبدو أن وظيفة رحلة اسديوال المزدوجة إلى
السماء (المتباينة مع رحلته الوحيدة إلى العالم الجوفي) هي زيادة توضيح المماثلة مع صيد
سمك السلمون . في الواقع تم العودة إلى السماء بشكل صيد سمك بواسطة شبكة تم انزاعها
من الفتح السماوية : وذلك على النحو الذي يتم فيه الصيد الطقوسي بالشبكة لأول سلمون
الربيع من ثقب يصنع في الجليد الذي يبقى حتى ذلك الحين يغطي النهر .

(٢) بواز ١٩١٢ ، ص ١١٢ - ١١٣ . لو صح تفسيرنا لوجب التسليم بأن
التقابل الصريح : سماء / أرض يتحقق هنا بشكل مضمر : سماء / ماء ، الذي يعد التقابل
الأقوى للمازم لمنظومة العناصر الثلاثة ، مثلما تستخدمها الأسطورة .
في الواقع ، يمكن تمثيل هذه المنظومة بالصيغة التالية (العلامة : تقرأ « بالنسبة إلى » ؛
والعلامة : « مثل » ؛ والعلامة / « نقيض ») :

(١) سماء : أرض : أرض : ماء .

التي يمكن أن تكتب :

(٢) سماء < أرض < ماء < .

إن الفرضية المطروحة أعلاه حول « صيد » اسديوال ، يمكن التحقق منها عندئذ
بفضل التعديل :

(٣) سماء : ماء : : أرض : أرض ،

التي نتبين أنها تطابق رحلة اسديوال الحارقة الثانية ، حيث نقيض الماء (البر) يعبر
عنه بواسطة رحلة جوفية . يحق لنا إذاً ، أن نفترض : م

(٤) سماء / أرض : : سماء / ماء (عندما يكون « للماء » وظيفة « تحت سماوية ») .

(٥) أرض / ماء : أرض / أرض (عندما يكون « للأرض » وظيفة « تحت أرضية ») .

و لكن هذا الإزدواج في القطب « أرض » لم يكن ، والحالة هذه ، قد أصبح ضرورياً
إلا نظراً للتماثل ، تماثل بالفاظ غير مكشوفة ، بين التقابل الأكبر سماء وأرض وبين
التقابل الأصغر ، غير الصريح أيضاً ، أرض وماء : اصطياد اسديوال ، كسمكة ، على أرض
مختلطة بالماء ، من عليها سماء مرسومة بمظهر منظر أرضي : « مرج تكسوه الخضرة والزهور » .
منذ البداية ، تبدو الأسطورة محكومة هكذا بتقابل أشد فعالية من التقابلات الأخرى ،
مع أنه لا يدرك مباشرة : هو التقابل بين الأرض والماء ، الذي يعتبر كذلك أشدها ارتباطاً
بأشكال الإنتاج والعلاقات الموضوعية بين الناس والعالم . إن تحليل الأساطير السائدة في
مجتمع ، وإن كان تحليلاً شكلياً ، يثبت أواية البنيات التحتية .

عندما يعود من إقامته ، المعكوسة والمتناظرة ، في مملكة التقمات الجوفية ، يسافر في معدة إحداهما بطريقة طعام أيضاً شبيهة بالسمة — المضيفة . التي يجمعونها بالمشط في مجرى ناس « النهر — المعدة » . أضف أن البطل يسير الآن باتجاه معاكس ، ليس من الشرق إلى الغرب كالطعام الذي يختفي ، بل من الغرب إلى الشرق كالطعام الذي يعود .

ثانياً ، يترافق هذا الانعكاس بانعكاس آخر : من الإقامة بين أهل الزوجة إلى الإقامة بين أهل الزوج ، وهو انعكاس مرتبط بالاستعاضة عن رحلة سماوية برحلة جوفية ، تنقل أسديوال من وضع : أرض ، ذكر ، مسود ، إلى وضع : أرض ، ذكر ، سائد .

لايوفق أسديوال في الإقامة في مكان الأب : يستعيد فيها ولده ، ولكنه يفقد زوجته وأبناء حميه . أما وقد عزل من هذه الزاوية الحديدية ، وعجز عن دمج صيغتي النسب والإقامة ، فانه متوقف ، وهو أقرب مايكون من الهدف ، في منتصف الطريق ، عقب صيد وفير : استعاد الطعام ولكنه فقد حرية الحركة . فالمجاعة ، سبب الحركة ، تخلت عن مكانها للوفرة ولكن لقاء الشلل .

عندئذ نفهم جيداً كيف أن زواج ووكس بينت خاله ، الذي تلا ، زواجات أبيه ، يرمز إلى محاولة الفكر والمجتمع التسميشانيين ، الأخيرة وغير المجدية ، في التغلب على تناقضاتهما . ذلك أن هذا الزواج يخفق أمام سوء تفاهم ينضاف إلى نسيان : استطاع ووكس أن يفلح في أن يبقى عند أقارب أمه ، محتفظاً في الوقت نفسه بأراضي صيد أبيه ؛ وأن يصيب من الإرث في خط أمومي وخط أبوي معاً : فمع أنه هو وزوجته بنت خال وابن عمه . فقد بقي كل منهما غريباً عن الآخر ، لأن زواج أبناء العمه وبنات الخال . في مجتمع إقطاعي ، وساية وطعم

معاً . ففي هذه المجتمعات ، يقايضون النساء دائماً ولكنهم يكافحون
أيضاً من أجل الأموال .

- ٧ -

يوحي التحليل المتقدم بملاحظة من نوع آخر : يجازف المرء دائماً ،
إذ يشرع ، كما فعل بواز في كتابه المدهش الميتولوجيا التسميشانية ،
« بوصف حياة شعب وتنظيمه الاجتماعي ومعتقداته وممارساته الدينية ،
مثلاً تظهر في أساطير هذا الشعب » (١) .

علاقة الأسطورة بالمعطى أكيدة ، ولكن لا على صورة تكرار
عرضه ، بل هي من طبيعة جدلية ، والمؤسسات الموصوفة في الأساطير
يمكن أن تكون عكس المؤسسات الواقعية . وكذلك يكون الشأن دائماً
عندما تحاول الأسطورة أن تعبر عن حقيقة سلبية . فكما أشرنا من قبل ،
سببت أسطورة أسديوال شيئاً من الارتباك للأثنولوجي الأمريكي الكبير :
حيث جاء فيها أن ووكس ورث أراضي صيد أبيه ، فيما تؤكد نصوص
أخرى والملاحظة المباشرة انتقال ممتلكات الرجل — بما فيها أراضي
الصيد — إلى ابن أخته ، أي من رجل إلى رجل . في خط أمومي (٢) .

ولكن وراثة ووكس من أبيه لا تعبّر عن الظروف الفعلية أكثر
مما تعبّر عنها زواجات أبيه في مكان إقامة زوجاته بين أهلهم وأقاربهم .
في الواقع كان الأولاد يشبون في مكان إقامة الأب بين أهله ، ويكملون
تربيتهم عند خالهم ؛ ويعودون ، بعد الزواج ، لقضاء حياتهم عند

(١) بواز ١٩١٦ ، ص ٣٢ .

(٢) انظر ترددات بواز ، في بواز ١٩١٦ ، ص ٤٠١ ، ٤١١ ، ٤١٢ .
حتى غارفيلد الذي انكب على المسألة لا يزمع على التسليم بالإرث في خط أبوي ؛ انظر غارفيلد ،
وينجرت ، باربو ، مرجع مذكور ، ص ١٧ .

والديهم ، مصحوبين بزوجاتهم ؛ ويستقرون في قرية الحال عند دعوتهم لخلافته . ذلك كان الشأن على الأقل في الأسر النبيلة لمجتمع كانت تشكل الميتولوجيا « أدب بلاطه الحقيقي » . كانت هذه الجينات والذهابات أحد الدلائل الخارجية على التوافق القائم بين السلالات المتصاهرة . فاذاً ، لاتتعلق التأملات الأسطورية حول صيغتي الإقامة ، التي تتصف كلياً بأنها أبوية أو أمومية ، بالواقع التسميشياني ، بل بالإمكانات الملازمة لبنيته ، واحتمالاته الكامنة . وتحاول هذه التأملات ، في التحليل الأخير ، لا وصف الواقع بل تبرير التسوية التي يتألف منها هذا الواقع ، إذ أن الأوضاع المتطرفة يتم تصورهما في هذه التأملات الأسطورية بهدف البرهان حصراً على أنه لا يمكن الأخذ بها . هذا النهج الخاص بالتفكير الأسطوري ، ينطوي على القبول (ولكن بلسان الأسطورة المكنون) بأن الممارسة الاجتماعية المعقدة على هذا النحو يعيها تناقض لا يمكن تجاوزه ، تناقض ، مثل تناقض بطل الأسطورة ، يعجز المجتمع التسميشياني عن فهمه . ويفضل أن ينسأه .

تصورنا للعلاقات بين الأسطورة والواقع يقيّد دون ريب استخدام الأسطورة على أنها مرجع وثائقي . ولكنه يفتح إمكانات أخرى ، ذلك أننا ، إذ نتخلى عن البحث في الأسطورة عن لوحة أمينة دائماً للواقع الأنتوغرافي ، نحصل على وسيلة الوصول أحياناً إلى المقولات اللاشعورية .

كنا قد ذكرنا قبل قليل بأن رحلتي أسديوال - من الشرق إلى الغرب ومن الغرب إلى الشرق - حُدّدتا في علاقة متبادلة مع صيغتي إقامة أمومية وأبوية على التوالي . غير أن الإقامة لدى التسميشيانيين ، والحالة هذه ، هي بالفعل إقامة أبوية : ومن هنا هذه المعينة (التي تفرض نفسها علينا الآن) المتمثلة في أن إحدى الوجهتين تطابق اتجاهها

مباشراً في « قراءة » مؤسساتهم ، فيما تطابق الأخرى الإتجاه المقابل .
والرحلة من الغرب إلى الشرق ، التي هي رحلة العودة ، ترافق بعودة
إلى الإقامة الأبوية . فالإتجاه الذي تم فيه هو إذاً ، في الفكر الأهلي ،
الإتجاه الواقعي الوحيد ، من حيث أن الآخر هو اتجاه خيالي .

وهذا هو بالضبط ماتعلنه الأسطورة مع ذلك . التنقل نحو الشرق
يضمن عودة أسديوال إلى عنصره : الأرض ، وإلى بلد مسقط الرأس .
وعندما كان يتجه غرباً ، كان مقدّم غذاء يقضي على المجاعة ؛ وكان
يتلافى نقص الطعام في الوقت الذي كان يذهب في الإتجاه الذي يذهب
فيه الطعام . وعندما يسافر باتجاه معاكس ، في معدة الفقمة ، يتطابق
رمزياً مع الطعام ويرتحل باتجاه عودة الطعام .

وكذلك الشأن بما يتعلق بالإقامة الأمومية : فقد تم إدخالها على أنها
حقيقة سلبية ، نيابة عن عدم وجود الإقامة الأبوية بسبب موت الأزواج .
إذاً ، ما الذي يمثله الإتجاه غرب - شرق . في الفكر الأهلي ؟ إنه
الإتجاه الذي يسلكه السمك المضيء والسلمون ، عند وصوله من البحر
سنوياً للصعود في النهرين والتوغل نحو المنبع . إذا كانت هذه الوجهة
هي ذاتها التي يجب أن يتبناها التسيمشيانيون أيضاً للحصول على صورة
غير مشوهة عن وجودهم الاجتماعي الواقعي ، أفلا يعني ذلك أنهم
يتصورون أنفسهم نوعاً فرعياً من السمك : أي أنهم يضعون أنفسهم
في مكان الأسماك . أو على الأصح يضعون الأسماك في مكانهم ؟ .

هذه الفرضية ، الموضوعية بنتيجة محاكمة استنتاجية ، تجد تأكيدها
غير المباشر في الطقوس والميتولوجيا .

صيد السمك وتحضيره لدى أهالي الساحل الشمالي الغربي ، يتيحان

الفرصة لمختلف أنواع الطقوس . أشرنا من قبل إلى وجوب قيام النساء : عند استخراج زيت السمك المضيء ، باستخدام نهودهن العارية بمثابة معاصر ، وإلى وجوب ترك الفضلات لتتعضن بالقرب من المنازل على الرغم من العفونة . أما السلمون فلا يتعضن ، نظراً لتجفيفه تحت أشعة الشمس أو تدخينه . ولكن ينبغي مراعاة اعتبارات أخرى شعائرياً : من ذلك قطع السمكة بسكين بدائية ، مصنوعة من صدف بلح البحر ، باستثناء شفرات الحجر والعظم والمعدن . وتقوم النسوة بالعملية جالسات على الأرض ، وأفخاذهن منفرجة (١) .

تبدو هذه الأوامر والنواهي أنها تعبر عن قصد واحد : جعل العلاقة بين السمكة والإنسان « علاقة مباشرة » وذلك بمعاملتها كما لو كانت إنساناً أو ، على الأقل ، بحذف استعمال الأشياء المصنعة أو تحديدها إلى أقصى حد ، هذه الأشياء التي تدخل في مجال الثقافة : بعبارة أخرى ، بنفي ماتختلف الأسماك به عن الناس ، أو الإقلال من قيمته .

تروي الأساطير ، من جانبها ، زيارة أمير إلى مملكة أسماك السلمون ، يرجع منها ، بعد فوزه بمصاهرة الأسماك ، في هيئة سمكة . وتتضمن جميع هذه الأساطير الحادث نفسه : يعلم الأمير الجائع ، بعد قيام السلمون باستقباله ، بأنه لا يجب ، لأي عذر كان ، أن يأكل من طعام السمك ذاته ، ولا يجب أن يتردد في قتل الأسماك وأكلها ، بغض النظر عن الصورة البشرية الذي تظهر له بها مستقبلاً (٢) .

والسبب في ذلك أن التماثل الأسطوري يصطدم عندئذ بالعلاقة الحقيقية الوحيدة التي توجد بين السمكة والإنسان : علاقة الغذاء .

(١) بواز ١٩١٦ ، ص ٤٤٩ - ٤٥٠ و ٩١٩ - ٩٣٢ (hootko) .

(٢) بواز ١٩١٦ ، ص ١٩٢ - ٢٠٦ ، ٧٧٠ - ٧٧٨ ، ٩١٩ - ٩٣٢ .

ولا يمكن جعل هذه العلاقة متعالية ولا يمكن تحويلها . فهي تبقى ، حتى في الأسطورة ، على صورة قضية عنادية : إما أن يأكل كما يأكل سمك السلمون (مع أن الآكل إنسان) ، وإما أن يأكل سمك السلمون (ولو أن هذه الأسماك كالناس) . والحل الأخير صحيح بشرط مراعاة الطقوس التي يتطلبها سمك السلمون والتي تساعد على أن تُبعث الأسماك حية بدءاً من حركات مجمع بعناية ، ثم تغمر أو تحرق (١) . أما الحل الأول فقد يكون **إسرافاً في التماثل** : تماثل الإنسان مع السلمون وليس السلمون . مع الإنسان . والشخصية الأسطورية التي أصبحت مسئولة عن ذلك تحولت إلى جذع أو صخرة - مثل أسديوال - محكوم عليها بالجمود ، ومقيدة إلى الأرض نهائياً .

إن أسطورة أسديوال : إذ تبدأ من وضع ابتدائي متميز بحركة يتعذر كبسها لتصل إلى وضع نهائي متميز بجمود بات ، تعبّر إذاً على طريقتها ، عن جانب أسامي من جوانب الفلسفة الأهلية . غياب الغذاء مطروح في بداية الأمر ؛ وكل ما تقدم يدعو إلى الظن بأن دور أسديوال بوصفه مقدم غذاء ، يقوم على نفي هذا الغياب ، الذي يختلف عن الحضور اختلافاً تاماً : في الواقع ، عندما يتم الحصول ، أخيراً ، على هذا الحضور بظهور أسديوال بمظهر غذاء (وليس مقدم غذاء) ، يفضي هذا الحضور إلى حالة من العطالة .

ولكن المجاعة ، ومثلها الجمود ، لا تقدم للناس وضعاً مقبولاً . إذاً ، يجب الاستنتاج بأن صيغة الوجود الإيجابية الوحيدة ، في نظر

(١) لا تتوفر لدينا معلومات بشأن أسماك أخرى ، وعلى الأخص العقرييات . ولكن ، ينتج من بواز ١٨٩٥ أن البطل أكل ، عند الفقمات ، حشكها ، إذ أن الحشك ، في النهاية ، يخرج من معدته ، مسبباً له الموت .

الأهالي ، تقوم على نفي الوجود . ولا مجال لإستثمار هذه الفرضية في حدود هذا العمل . فلنتنصر بالمناسبة على الإشارة إلى أن بوسعها أن تلقي ضوءاً على الحاجة إلى تأكيد الذات ، التي تبدو أنها تطبع مجتمعات ساحل الهادي الشمالي الغربي بأسلوب خاص جداً ، وذلك في البونلاتش والأعياد والإحتفالات والمنافسات الإقطاعية .

- ٨ -

ثمة مشكل أخير ينتظر حلاً : هو المشكل الذي تطرحه الإختلافات بين نسخة نهر ناس ونسخ الساحل التي يقع عملها على نهر سكيئا . وقد تتبعنا حتى الآن النسخ الأخيرة ، فلنتفحص الآن نسخة ناس .

تنتشر المجاعة في قريتي لاكسكالتساب وجيتوونكسيلك - ويمكن تحديد موقعهما فالأولى هي غرينفيل الحالية على مصب ناس (١) ، والثانية موجودة على ناس الأسفل ، ولكنها بعيدة نحو المنيح (٢) . - ثمة أختان ، باعد بينهما الزواج ، تعيش كل منهما في إحدى هاتين القريتين . وتقرران الاجتماع ،

(١) سوانتون ، القبائل الهندية في شمال أمريكا ، مرجع مذكور : « لاكوازاب أو غرينفيل » (ص ٥٨٦) ؛ « جيتوونكسيلك . . . بالقرب من مصب نهر ناس » (الصفحة ذاتها) . غير أن خريطة السيد باربو ، Totem poles ، تين موقع جيتوونكسيلك (جيتوونكسيهنت) نحو عالية المضائق .

(٢) ساير ، مخطط . . . مرجع مذكور : « غرينفيل (لاكسكالتساب) . . . » (ص ٢) . بحسب ساير ، إن ال Gitwankeitlka ، « قوم المكان الذي تقيم فيه العطايات » يشكلون الفئة التيسكية الثالثة ، بدءاً من سافلة النهر .

وتاتقيان في منتصف الطريق في مكان سمي تخليداً لهذا الحادث .
وتحملان قليلاً من الزاد : أخت سافلة النهر ، حفنة من ثمرات
عنية ؛ وأخت عالية النهر ، جزءاً من فرخ سمك . ففتقسان
الزاد وهما تتألمان لبؤسهما .

أخت عالية النهر مصحوبة بابنتها ، ولا تذكرها الأسطورة
بعد ذلك . وأخت سافلة النهر ، الأخت الصغرى ، لاتزال
عزباء . ويزورها مجهول ليلاً . يدعى هو كس ، ويعني تيمة
سعد . ويعلم بحال النسوة فيزودهن بالطعام بصورة اعجوبية ،
وتلد الصغرى صبيّاً في الحال ، آسي - ويل ، ويصنع أبوه
له نعلي ثلج ، غير فعالين في البداية ، ولكنهما يمنحان صاحبهما
سلطة سحرية بعد تحسينهما . ويتسلم آسي - ويل من أبيه
كلبين سحريين وعصا قادرة على خرق الصخور . ومنذ
ذلك الحين ، برز صياداً أفضل من شخصيات أخرى فوق
طبيعة تبارى معها .

هنا موقع حادثة السحاب هو كس أمام أخوة امرأته
التي كنا قد لخصناها أعلاه (١) . ويذهب هؤلاء بأختهم وابنتها
إلى جيتكسادن نحو سافلة مضائق ناس (٢) . وهناك يجذب
العبد المتنكر بزي دب خارق البطل إلى السماء ولكن البطل
لا ينجح في الدخول إلى المقر السماوي ويرجع إلى الأرض
بعد أن فقد أثر اللدب .

(١) انظر ص. ١٨٧ .

(٢) ساير ، مرجع مذكور : « gitxate'n ، قوم الإشراك (السمك) »
(ص ٣) : باربو ، مرجع مذكور ، خريطة : Gitrhatin ، في أول المصب ،
ونحو سافلة الوادي الضيق . يبدو أن هذا الموضع هو نفسه المسمى في البداية لا كسكالساب .

عندئذ يذهب إلى بلاد التسيمشانيين حيث يتزوج أخت صيادي الفقمات . وينزلهم بتفوقه فيتخلون عنه ، ويرور الفقمات في مملكتهم تحت الأرض ، ويعالجهم ويشفيهم ويحصل على قارب من الأمعاء يعيده إلى الشاطئ ، فيقتل أخوة امرأته بجيتان اصطناعية . ويجد امرأته فلا يفارقها بعد ذلك (١) .

نسخة هزيلة جداً بالتأكيد . مشاهدتها قليلة . وعندما نقارنها بنسخة بواز ١٩١٢ التي اعتمدها مرجعاً حتى الآن ، تبدو سلسلة الأحداث فيها مشوشة . ولكننا قد نخطيء إذا اقتصرنا على معاملة نسخة ناس بمثابة صدى ضعيف لنسخ سكيننا . في السياق الإبتدائي ، وهو أفضل أقسامها محافظة ، يقع كل شيء كما لو كان فيض التفصيلات باقياً على حاله ، وإنما لقاء إبدالات تؤلف منظومة بالتأكيد . فلنبداً بجردّها ، ممييزين في الوقت نفسه العناصر المشتركة والعناصر المحوطة .

في الحالتين ، تبدأ الحكاية في وادٍ نهري : وادي سكيننا ووادي ناس . الفصل شتاء ، والمجاعة ممتشرة ، وثمة امرأتان ، قريبتان ، تعيش إحداهما في عالية النهر والثانية في سافلة النهر ، تقرران الاجتماع وتلتقيان في منتصف الطريق .

وإلى الآن تبرز عدة اختلافات :

مكان العمل	ناس	سكيننا
حالة النهر	؟	متجمد
وضع القريتين	بعيدتان قليلاً	بعيدتان جداً (٢)
قراءة المرأتين	اختان	أم وبنت
الحالة المدنية	١ متروجة ١ عزباء	أرملتان

(١) بواز ١٩٠٢ ، ص ٢٢٥ - ٢٢٩ .

(٢) هذا على الأقل ما تؤكدُه الأسطورة بتفخيم ، ولكن قرية المرأة الصغرى غير معينة .

واضح أن هذه الاختلافات تعادل إضعاف جميع التقابلات في نسخة ناس . وذلك واضح جداً في وضع القريتين ، وأكثر وضوحاً كذلك في علاقة القرى بين المرأتين ، التي يتحقق عنصرها الثابت القائم على العلاقة : كبرى / صغرى ، على صورة زوج : أم / بنت ، في الحالة الأولى ، و : أخت كبرى / أخت صغرى ، في الحالة الثانية ؛ الأم والبنت تقيمان على مسافة بعيدة الواحدة عن الأخرى ، فيما تقيم الاختان على مقربة من بعضهما ؛ والأم والبنت مدفوعتان إلى اللقاء بحادث أشد وضوحاً (ترمثل الإثنتين في آن واحد) من حادث اندفاع الإختين إلى اللقاء (إحداهما متزوجة بدون أية إشارة إلى ترملها) .

والدليل موجود أيضاً على أن نسخة ناس تمثل أضعافاً لنسخة سكيئا . وليست نسخة سكيئا تعزيزاً لنسخة ناس . ويتمثل هذا الدليل في بقاء العلاقة الأصلية أم / بنت على صورة أثر : أمومة الأخت الكبرى ، المصحوبة بابتتها ، تفصيل ، مردوده الوظيفي بلا قيمة ، من جميع النواحي ، في نسخة ناس :

(أ) [أم : بنت] : : [أم + بنت] : [لا - أم]

من حيث أن العنصر الثابت محدد ، إذأ ، بالتقابل بين خصب ماضوي وخصب مستقبلي .

وعليه ، تترافق هذه الاختلافات ، التي يمكن اعتبارها من حيث « الزيادة والنقص » - وبهذا المعنى كمية - باختلافات أخرى ، هي إنعكاسات حقيقية .

في قراءات سكيئا ، تأتي كبرى المرأتين من عالية النهر . والصغرى من سافلة النهر . وفي قراءة ناس ، نجد العكس ، إذ يأتي الزوج

(أم + بنت) من جيتوونكسيلك ، بعيداً نحو المنبع ، والأخت العزباء (التي تصبح زوجة الحامي الخارق ، ومن ثمّ ، مطابقة لبنت نسخة سكيئا) من لاكسكالسباب ، نحو سافلة النهر .

في نسخة سكيئا ، لاتملك المرأتان أي طعام . وتضطران لإقتسام عنبه عفنة واحدة ، وجدتاها في مكان لقاأهما (١) . ومن جديد تدل نسخة ناس على إضعاف ، إذ أن المرأتين تحضران زاداً ، يسيراً جداً في الحقيقة : حفنة من العنبات وجزءاً من فرخ سمك صغير :

عالية النهر

سافلة النهر

نسخة سكيئا ← عنبه فاسدة → ::
نسخة ناس ← عنبات → فرخ سمك

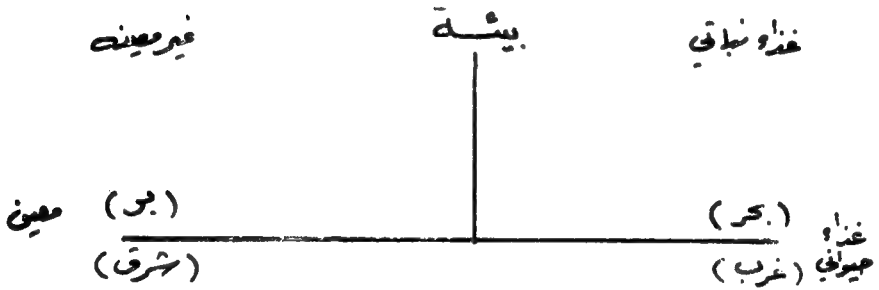
لعل من السهل أن نثبت تصور العفونة على أنها حد بين الغذاء والغائط (٢) ، على ساحل الهادي الشمالي الغربي وفي مناطق أخرى من أمريكا . وإذا كانت العنبه الوحيدة (كمياً ، غذاء أدنى) ، في نسخة سكيئا ، ركيزة العفونة (نوعياً ، غذاء أدنى) فذلك يعني ، إذأ ، أن العنبات متصورة نوعياً كالغذاء الضعيف بالقياس إلى الأغذية القوية .

واضح أن المرأتين ، في نسخة سكيئا تقترنان على نحو صريح ، لا بأطعمة محددة ، بل بنقص كل غذاء . ومع ذلك ، ليس « نقص

(١) « عدة عنبات » ، في بواز ١٨٩٥ .

(٢) تستند أساطير كثيرة إلى فقد السلمون من قبل الناس ، المعزو إلى رفض قطعة سمك عفنة ، أو إلى التفرز الناجم عن اكتشاف أن أم أسماك السلمون تلد هذه الأسماك من المؤخرة .

الغذاء ، المشار إليه ، مقولة فارغة لكونه مقولة سالبة ، أذ إن سير
الأسطورة أعطاه محتوى بصورة ترتد إلى الماضي . . فالمرأتان هما غياب
الغذاء ؛ ولكنهما مرتبطتان على التوالي بالشرق والغرب ، بالبر والبحر .
وأسطورة أسديوال ترجع إلى تقابل بين نمطي حياة ، مرتبطتين أيضاً
بهذه الجهات الأصلية ذاتها وبهذه العناصر عينها : صيادي جبل من جهة ،
وصيادي أنهار وبحار من جهة ثانية (١) . في نسخة سكينا ، التقابل
الغذائي مزدوج إذن : بين غذاء حيواني (في الموقعين المتطرفين) وغذاء
نباتي (في الموقع الأوسط) ، وبين حيوان بحري (غرب) وحيوان
بري (شرق) ، أي :



ومن هنا هذه الصيغة :

(ب) [بر : بحر] : [« بر + بحر » : بيثة] .

التي ندرك تماثلها حالاً مع (أ) .

تستند المنظومة الغذائية في نسخة ناس إلى بنية مبسطة (بحدين بدلاً
من ثلاثة حدود) وإلى تقابلات أصابها الضعف . ينقل الغذاء النباتي

(١) بواز ١٩١٦ : « يتطلب الصيد البحري تأهيلاً مختلفاً تماماً عن التأهيل الذي

يلائم صيد الجبل » (ص ٤٠٣) .

من حالة غير معينة إلى حالة معينة قليلاً ، من حد بين الغذاء وغياب
 الغذاء إلى غذاء إيجابي كميّاً (حفنة عنبات) ونوعياً (عنبات أكثر
 طراوة) . وهذا الغذاء النباتي أصبح لا يناقض الغذاء الحيواني ، وتلك
 مقولة واضحة جداً (ومعينة بالإشارة - ١) ، بل يناقض أضعف
 تحقق يمكن تصوره لهذا الغذاء الحيواني ذاته (ومع ذلك فهو معين
 بالإشارة + ١) ، وذلك بثلاث طرق :

سمك وليس لحم ؛
 فرخ سمك : وليس سمكة ؛
 طرف « ضخم كالإصبع » ؛
 أي منظومة :

$$\left. \begin{array}{l} \text{بحر} \\ \text{شرق} \\ \text{غذاء حيواني (أندمالا أسبيا)} \end{array} \right\} \frac{\text{تقابل}}{\text{ضعيف الوضع}} \left\{ \begin{array}{l} \text{بحر} \\ \text{غرب} \\ \text{غذاء نباتي (أورنسيا)} \end{array} \right.$$

إذاً ، يعبر عن العلاقة المتبادلة بين القراءتين ، من وجهة نظر
 المنظومة الغذائية ، ب :

(ج١) [(- لحم :) - سمكة] « :: [دس (لحم + سمكة)
 د س (غذاء نباتي)] .

أو بشكل مبسط (تعامل الكمية الضئيلة د س بمثابة غياب) :

(ج٢) [لحم : سمكة] :: [(لحم + سمكة) : (غذاء نباتي)]

حيث المجموع (لحم + سمكة) ، يشكل صنف الغذاء الحيواني .
 ونلاحظ من جديد تماثل الصيغ الثلاث أ ، ب ، ج .

نموذجاً الطعام في نسخة ناس هما العنبات (مصب) . وفرخ
سمك (منبع) . فرخ السمك غذاء حيواني ونهري ، والعنبات غذاء
نباتي وأرضي ، وهو الوحيد بين جميع أنواع الأغذية الأرضية (خلافاً
للطريدة التي تصاد من الجبل) التي تقترن عادة بحافات الأنهار (١) .
إذاً ، تتسنى كتابة التحول الجاري بالانتقال من نسخة إلى أخرى ،
من وجهة النظر هذه :

(د) [غرب : شرق] : : [بحر : بر] : : [ماء : يابسة]
: : [نهر : حافة] .

فليس والحال هذه تقابل النهر وحافته مجرد إضعاف النقيضات
الأساسية بين شرق وغرب . يابسة وماء ، التي تجد أوضح تعابيرها
في التقابل : بحر / أرض ، بل هو أيضاً وظيفة من وظائف هذا التقابل
الأخير .

في الواقع ، إن التقابل : نهر / حافة ، أشد وضوحاً في داخل
البلاد (حيث يقتصر الماء على النهر) من الساحل . فهنا يصبح التقابل
غير ملائم ، لأن البحر ، في فئة الماء ، يتفوق على النهر ، ولأن الساحل ،
في فئة الأرض ، يتفوق على الحافة . وعندئذ نفهم سبب القلب الذي
يسمح ، نحو المنبع ، بافتراض :

(د) [ماء : يابسة] : : [نهر : حافة] .

ولكنه ، نحو المصب — إذ يماثل بين مجموع النهر وحافته وبين
الأرض ، بالتقابل هذه المرة مع البحر — يبحث على افتراض :
(هـ) [ماء : يابسة] : : [بحر : (نهر + حافة)] .

(١) بواز ١٩١٦ : « تذهب النسوة جميعهن في قارب ، أو في الغابة ، انقطع
الشار العنبية » (ص ٤٠٤) .

حيث المجموع (نهر + حافة) يتبدل إلى وضع (أرض) .
ونظراً لإمكان إرجاع د ، ه إلى الصيغة :

(و) [أرض : ماء] : : [« نهر + حافة » : بحر] .

الشبيهة بالصيغ أ ، ب ، ج ، نبتين ، بهذا المثال ، كيفية إمكان
ظهور تحول ميتولوجي في سلسلة تعادلات طرفاها معكوسان (١) .

والواقع أن دعامة الوضع (سافلة النهر ، غرب) ، في آخر مراحل
التحول ، غذاء نباتي وبالتالي أرضي ، فيما أن دعامة الوضع (عالية
النهر ، شرق) غذاء حيواني يتصف ، لكونه مؤلفاً من فرخ سمك ،
بأنه نهري وبالتالي مائي . فالمرأتان اللتان رُدَّتَا إلى قاسمهما المشترك
الذي يتمثل في علاقة الكبرى بالصغرى ، يتم إبدالهما بالنسبة لعالية
النهر ولسافلة النهر إبدالاً على نحو متماسك (٢) .

في نسخة سكيثا ، إذاً ، يبطل مفعول التقابل الضعيف بين نهر
وحافة (الأمر الذي تعبر عنه الأسطورة بالتأكيد على تجسد النهر
وسير المرأتين على الجليد) لصالح التقابل الشديد بين بحر وبر ، المذكور
مع ذلك بصورة سلبية (إذ عُرِّفت المرأتان بعَوَزهما ، بما يتعلق بالغذاء
المقترن بوضع كل منهما) . أما في نسخة ناس ، فإن التقابل الشديد هو
الذي يبطل مفعوله ، بالإضعاف والقلب ، لصالح التقابل الضعيف

(١) انظر أ . ب . ، ص ٢٥٢ - ٢٥٣ .

(٢) تضم الصغرى ، التي تمثل الخصب المستقبلي ، بطابع أنثوي متميز ، والكبرى
بطابع أنثوي غير متميز . إذاً ، ينبغي على الصغرى أن توجد دائماً في وضع (أرض) : في
نسخة سكيثا ، لأنها ستلد اسديوال . ملك الجبال ، صياد البر ، وفي نسخة ناس ، للسبب
نفسه ، يضاف إليه الطابع الأنثوي البحت المتمثل بقطف الثمار العنبية « التي تمثل الغذاء
البري . انظر بواز ١٩١٦ : « يجلب الرجال جميع الغذاء الحيواني ، باستثناء الأصداف ،
فيما تقطف النسوة الثمرات العنبية وتجمع الجذور والأصداف » (ص ٥٢ ، و ٥٤ أيضاً) .

بين نهر وحافة ، المذكور بصورة إيجابية (المراتان مزودتان بالأغذية المناسبة ، وإنما بتقتير) .

تلاحظ تحولات موازية في حادثة الحامي الخارق ، كما ترونها النسختان . في نسخة سكيننا ، يقدم فقط لحماً بكمية متزايدة (التقديم حسب الترتيب : سنجاب صغير ، ديك خلنج ، شيهم ، قندس ، عترة ، دب أسود ، دب غريزلي ، رنة) ؛ وفي نسخة ناس ، يقدم معاً لحماً وسمكاً بكمية كبيرة ، بحيث أن الكوخ « مليء باللحم والسمك » في الحالة الأولى « ومليء باللحم المقدد فقط في الحالة الثانية » . فهذا التوازن بين نمطي الحياة لا يتحقق ، والحالة هذه ، إلا في وقت متأخر جداً ، وبصورة عابرة : خلال زواج أسديوال الثالث بأخت ، الجيتكساتلين ، عندما كان ، وهو لا يزال بصحبة أخوة زوجته ، مزوداً بكمية وافرة من « السلمون وغريض اللحم » ، باعوها إلى التسيمشيانين الجائعين (١) .

أضف أن أسديوال يستلم من أبيه أشياء سحرية تنجح في الحال (سكيننا) في حين أن الأشياء التي أعطيت إلى آسي - ويل يزداد مفعولها تدريجياً (ناس) . وفي الحالتين يعود البطل من الغرب ، كالغذاء ، منقولاً في أحشاء الفقعات ؛ ولكن الإستعاضة عن الأمعاء (ناس) بالمعدة (سكيننا) ، في الحالة الثانية ، يوحى بغذاء أقرب إلى التفسخ ، ذلك موضوع يصبح هنا نهائياً وليس ابتدائياً (عتبة فاسدة : غذاء المراتين الأول في سكيننا) . ولا يجب أن ننسى ، من هذه الناحية ،

(١) قارن هذا الشأن بواز ١٩٥٢ ، ص ٢٢٥ - ٢٢٦ ، وبواز ١٩١٢ ،

ص ٧٤ - ٧٧ و ١٢٠ - ١٢٣ .

أن السمكة المضيفة ، الأمل الوحيد في التخلص من المجاعة (تسمى هذه السمكة بالتسيمشيانية : hale - mà·tk ، أي « المتقذ ») يجب احتمالها حتى التفسخ ، وإلا لحق بها الذل فلا تعود أبداً .

- ٩ -

كيف نعطي محتوى مشخصاً لهذه الآلية المزدوجة المتمثلة في إضعاف التقابلات المصحوب بقلب العلاقات المتبادلة والتي أثبتنا صحة تماسكها الصوري ؟ لنلاحظ أولاً أن العكس معين في الموقع الجغرافي لكل من الشمين : النيسكا ، قوم ناس ، موجودون في الشمال ، والتسيمشيانيون (الذين يعني اسمهم : « داخل نهر سكيننا » ، من k - Sia,n « سكيننا ») موجودون في الجنوب . ولكي يتزوج بطل ناس في أرض أجنبية (الكلام نسبي) ، يذهب عند التسيمشيانين ، أعني من جانب سكيننا ، نحو الجنوب ، وزواج أسديوال الأخير ، المولود على نهر سكيننا ، يرينا إياه ، قبل القطيعة ، مقيماً مع أقارب زوجته على نهر ناس ، أي في الشمال . ويكون كل قوم ، عن البلد الواحد ، صوراً متناظرة ومعكوسة ، على نحو عفوي .

فالأساطير تؤكد ، والحال هذه ، أن الثنائية : وادي سكيننا ، وادي ناس ، التي تؤلف مع المنطقة الوسطى بلاد التسيمشيانين (بالمعنى الواسع) ، يتم تصورها على شكل تقابل ، وكذلك الأمر بالنسبة للفعاليات الاقتصادية المقترنة بكل من النهرين ، على التوالي :

قرر مراهق ، ولد ولادة فوق طبيعة ، أن يصعد إلى السماء عندما كان الظلام لا يزال مخيماً على الأرض . ويُنْخَبِص ، إذ يتحول إلى ورقة ، ابنة سيد الشمس ، التي تحمل طفلاً ،

اسمه Gènt . يستولي الطفل على الشمس ، ويتزل ، وقد أصبح سيد النهار ، إلى الأرض ، وهناك يحصل على رفيق هو لوغوبولا ، سيد الضباب والماء والمذ والجزر . ويتنافس الصبيان ، وبعد اختبارات عديدة مترجحة ، يقرران اللعب برمي السهم ، رهاهما نهر سكيننا مقابل نهر ناس . ويربح جيان بالحيلة ، ويحس بفرح شديد يعتبر عن ذلك بالتيسيمشيانة — أي بلهجة مجرى سكيننا الأسفل — « يقول لوغوبولا : لقد فزت يا أخي جيان . والآن ستصعد السمكة — المضيفة نهر ناس مرتين في كل صيف . — ويجب تكسامسن (جيان) : وسيكون سلمون سكيننا سمياً جداً دائماً . — وهكذا اقتسما مافاز به تكسامسن على ضفاف ناس . . . وبعد ذلك يفرق الاخوان » . وتؤكد إحدى النسخ التي جمعها بواز : « ذهب تكسامسن باتجاه البحر ، ولوغوبولا ، نحو الجنوب ، من حيث جاء » (١) .

ومع ذلك لا يقدم تناظر الموقعين الجغرافيين سوى بداية شرح . رأينا أن قلب العلاقات المتبادلة مرتبط باضعاف عام لجميع التقابلات ، لا يكفي لعرضه مجرد إحلال الجنوب مكان الشمال ، والشمال مكان الجنوب . عندما تنتقل الأسطورة من سكيننا إلى ناس ، يتغير شكلها بطريقتين مرتبطتين ارتباطاً بشوياً : تصغر من جهة ، وتنعكس من جهة ثانية . ولكي يكون التفسير مقبولاً ، يجب أن يأخذ الحائنين بعين الاعتبار بصورة متضامنة .

(١) بواز ١٩١٦ ، ص ٧٠ ؛ وانظر كذلك بواز ١٩٠٢ ، ص ٧ وما يليها .

يتكلم سكان سكينيا وسكان ناس لهجات متجاورة (١) . وتنظيمهم الاجتماعي واحد تقريباً (٢) . غير أن الشعبين يختلفان اختلافاً عميقاً بما يتعلق بنمط الحياة . ولقد وصفنا نمط حياة سكينيا والساحل ، المتميز بتغيير فصلي كبير ، ومزدوج بالإضافة إلى ذلك : بين مدن الشتاء ومعسكرات الربيع من جهة ؛ وبين صيد السمك المضيء الربيعي في نهر ناس وصيد السلمون الشتوي في نهر سكينيا من جهة ثانية .

بما يتعلق بسكان سكينيا ، لا يبدو أنهم ذهبوا دورياً إلى سكينيا . علمنا في الأكثر أن الذين كانوا يعيشون على نهر ناس ، بعيداً جداً نحو عالية النهر كانوا يسمون : *Kit'anwi'like* ، « قوم يغادرون قريتهم الدائمة دورياً » ، لأنهم كانوا ينزلون سنوياً نحو سافلة نهر ناس ، لصيد السمك المضيء فقط (٣) . وهكذا تبدو التغيرات الفصلية الأكثر اتساعاً التي مارسها النيسكا محدودة بنهر ناس ، فيما كانت تغيرات التسيمشيانيين تتعلق بمنظومة أشد تعقيداً ، سكينيا - ناس . ذلك أن السمكة المضيئة تصل منذ شهر آذار إلى نهر ناس ، مكان لقاء كل الجماعات التي تنتظر « المنقذ » بقلق ، فيما يصعد السلمون بعد ذلك نحو عالية النهرين . فإذاً ، كان النيسكا يعيشون في واد واحد ، والتسيمشيانيون في واديين .

(١) بواز ١٩١٦ ، ص ٧٠ . انظر كذلك بواز ١٩٠٢ ، ص ٧ وما يليها .

(٢) سابير ، مخطوط . . . ، ص ٣ - ٧ ، حيث أخطأ غودار (مرجع مذكور) في نسبة فرعين من الزواج الخارجي عوضاً عن أربعة فروع . ويفسر هذا الخطأ على الأرجح بحاجة النيسكا ، جيران تلينجيت المباشرين ، تطبيق قاعدة المشترك الأصغر على تنظيمهم الاجتماعي ، ضماناً لإحترام قوانين الزواج الخارجي في الزواجات التي يقدمونها مع الأجانب أكثر مما يحتاج إليها التسيمشيانيون ، في معظم الأحيان .

(٣) سابير ، مرجع مذكور ، ص ٣ .

أما والأمر على هذا النحو ، فإن جميع الأهالي يستطيعون تصور
 الثنائية ناس - سكيئا على أنها تقابل ، ومثلها الثنائية الملازمة لها :
 سمك مضيء - سمك السلمون . ولا ينبغي الشك في ذلك ، نظراً
 لقيام بواز بجمع الأسطورة التي تؤسس هذا التقابل بنسختين متماثلتين
 تقريباً ، الأولى بلهجة ناس ، والثانية بلهجة سكيئا . غير أن تقابلاً
 يتصوره الجميع يمكن ألا يكون ذا دلالة واحدة في نظر كل فئة . كان
 التسيمشيانيون يعيشون التقابل كل سنة ، فيما كان النيسكا يكتفون
 بمعرفته . ومع أن الصياغة بأزواج من التقابلات تظهر في اللغة التسيمشيانية
 على أنها نمط واضح جداً يعيه المتكلم على الأرجح (١) ، فلا يمكن
 أن يكون مردودها المنطقي والفلسفي واحداً في الفئتين . يستخدم
 التسيمشيانيون هذه الطريقة في بناء منظومة إجمالية ومتداسكة ، ولكنها
 لا يمكن إصاها إلى أناس لا يتسم وجودهم المشخص بسمة الثنائية نفسها ،
 وربما أيضاً لأن اتجاه مجرى ناس شرق - غرب أقل وضوحاً من اتجاه
 مجرى سكيئا ، الأمر الذي يسهم في جعل الرسم الإختزالي الطوبوغرافي
 غامضاً .

نتوصل هكذا إلى إحدى خواص الفكر الأسطوري الأساسية ،
 والتي يمكن العثور على أمثلة منها في مكان آخر : عندما ينتقل رسم
 اختزالي أسطوري من شعب إلى آخر ، فتعيق المشاركة فيه اختلافات
 في اللغة والتنظيم الاجتماعي أو نمط الحياة ، يتسرب الضعف والتشوش
 إلى الأسطورة . على أنه يمكن الوقوع على مقطع ، تنعكس الأسطورة
 عنده وتستعيد جزءاً من دقتها عوضاً من الزوال .

(١) يذكر بواز ٣١ زوجاً من « الجزئيات المحلية » في وضع التقابل من نمط :
 نحو الأعلى / نحو الأسفل ؛ نحو الداخل / نحو الخارج ؛ إلى الأمام / إلى الوراء ، إلخ .
 (بواز ، دليل . . . مرجع مذكور ، ص ٣٠٠ - ٣١٢) .

تجري الأمور هنا كما في علم البصريّات . نرى الصورة من فتحة مناسبة . فإذا ضاقت هذه الفتحة ، تتشوش الصورة ويصعب إدراكها . ومع ذلك ، عندما تقتصر الفتحة على ثقب دقيق ، أي عندما يميل الإتصال إلى الزوال ، تنعكس الصورة وتسترد وضوحها . وتستخدم التجربة في المدارس لتوضيح إنتشار الضوء في خط مستقيم ، بعبارة أخرى ، لتوضيح إنتقال الأشعة الضوئية حسب مقتضيات حقل ذي بنية وليس بصورة اعتباطية .

يشكل العمل الحاضر تجربة على طريقته ، نظراً لإقتصاره على حالة واحدة ، ولكون العناصر التي عزلها التحليل تظهر فيه بعدة سلسلات من التبدلات المتزامنة . فإذا استطاعت هذه التجربة الإسهام في البرهان على أن مجال الفكر الأسطوري ، هو الآخر ، مزود ببنية متينة . تكون قد حققت هدفها .

حاشية

أعدت قراءة هذا النص ، بعد خمس عشرة سنة خصصتها للدراسة الميثولوجيا الأمريكية ، فوجدت أنه يستدعي بعض التصحيحات — كنا قد أدخلنا عدداً منها في النص — وبعض الملاحظات . وإذ تقيدت حرفياً بإشارة بواز (١٩١٦ ، ص ٧٩٣) القائلة بأن نسختي ١٨٩٥ و ١٩١٢ « متماثلتين عملياً » ، كان اهتمامي بالأولى ناقصاً ، معتقداً بإمكان إهمالها ، بوعفها « قراءة ضعيفة » عن الثانية ، ولا تختلف عنها سوى « بعض الاختلافات الدنيا » (ليفي — ستروس) ١٩٥٨ ب ، ص ٣٤ اشية ١) . والواقع أن ثمة والحالة هذه اختلافات كبيرة بين النسختين .

يتعلق الاختلاف الأساسي بوضع كل من المرأتين ، الذي يوجد ، من نسخة إلى أخرى ، معكوساً تماماً : تأتي الأم من عالية النهر ، والبنت من سافلة النهر ، مما يبدو أنه يبطل تفسير العلاقات بين نسخة ١٩١٢ باللهجة التسيمشيانية ، ونسخة ١٩٠٢ باللهجة النيسكا ، الوارد أعلاه . ولكن ذلك يكون صحيحاً فقط إذا كان النهر المتجمد ، الذي تسافر عليه المرأتان في نسخة ١٨٩٥ ، هوسكينا . وعليه ، مع أن هذه النسخة هي أيضاً من مصلىر تسيمشيانى وأنها لا تسمى النهر ، على الأقل في بداية الأسطورة ، فلدينا أسباب وجيهة ترجّح أنه ناس . وفي هذه الحالة ، لا يبطل تفسيرنا ، بل يتلقى تأييداً إضافياً ، لأنه يربط بتبدل النهر تبدل وضع كل من البطلتين بالنسبة إلى عالية النهر وسافلته .

فما هي الأسباب التي تشهد إذن في صالح نهر ناس ، في نسخة ١٨٩٥ ؟ لنلاحظ أولاً أنها تزوج صغرى المرأتين برجل من قبيلة أجنبية . من الناحية الجغرافية ، الأم وابنتها قريبتان من بعضهما ، إذ أنهما ، وقد غادرتا قريتهما في وقت واحد ، تلتقيان بعد مسيرة يومين ؛ ولكنهما ، بالمقابل ، بعيدتان جداً ، الواحدة عن الأخرى ، من ناحية سوسولوجية ، لأن زواج البنت يقدم مثلاً واضحاً جداً على الزواج الخارجي . ولهذا السبب ، عندما كبر آسيوا ، قرر أبوه « هو » (التجسيد البشري للطير هادسيناس) الإقامة مع أمه وجدته لأمه في قبيلة هذه الأخيرة ، بمقتضى مبدأ الإقامة الأمومية ذاته ، الذي يرجح في نسخة ناس (أعلاه ص ١٨٧)

ينصرف آسيوا ، في قرية جدته لأمه ، إلى الصيد في الجبل ، باستثناء الصيد في البحر (قد يبدو ذلك أيضاً زائداً نظراً لبعده القرية نحو عالية النهر ، ولكن فائدته ستظهر ثانية فيما بعد) . ويتزوج فيها ، وهذا الزواج ، الذي يدفع لقاءه ثمناً عالياً لأخوة الفتاة من الحيوانات

التي قتلها في الصيد، ثم عقده بالتأكيد على مواطنة . فهذا الزواج الداخلي يسبق ، إذأ ، زواجه بينت الشمس (المحددة هنا على أنها حصراً سيدة الدب الخارق) ، فيما تلي المغامرة مع المواطنة ، في نسخة سكيننا ، الزواج السماوي ، ويتحمل البطل نتيجة خيانة هذا الزواج .

غير أن نسخة ١٨٩٥ توضح أن آسيوا (ص ٢٨٧) عاش مع زوجته في الجبال ، فيما كان منزله قريباً من نهر ناس ، حيث ظهر له الدب فوق الطيبي على ضفته ، فطارده صاعداً نحو عالية النهر . وليس هذا كل شيء ؛ ذلك أن حميه الرحيم ، عندما قبل باعادته إلى الأرض ، وضعه على ضفة نهر ناس ، حيث التقى آسيوا بعد ذلك بستة أخوة من قبيلة جيتكساتلا في عودتهم من صيد السمكة المضيئة ، فاصطحبوه (المقصود إلى الجزر التي كانوا يقيمون فيها) وزوجوه أختهم . ليركوه فيما بعد على رصيف صخري ، لأن آسيوا ، « مع أنه لم يصطد حتى ذلك الوقت إلا في الجبل » (انظر أعلاه) يلحق بهم المهانة ، عندما ظهر أفضل صياد في عرض البحر . ومن ثم ففي هذه الحالة أيضاً تنعكس نسخة ١٨٩٥ نسخة ١٩١٢ ، إذ جاء في . هذه الأخيرة أن الجيتكسالتين يؤون البطل على الشاطئ ، فيما كانوا يتجهون نحو ناس لصيد السمك المضيء الفصلي ، وفي نسخة ١٨٩٥ ، بالعكس ، يلتقطونه على نهر ناس في نهاية فصل الصيد المشار إليه نفسه ، ويقصصون معه الجزر الساحلية التي يسكنونها .

تتفق إذن المعلومات المتقدمة كلها على وقوع حوادث الأسطورة بكاملها ، قبل زواج البطل من قبيلة جيتكساتلا ، على مجرى نهر ناس . إذأ ، تحقق نسخة ١٨٩٥ نوعاً من التسوية بين نسخة ١٩١٢ التي تلور على نهر سكيننا ونسخة ١٩٠٢ التي تأتي فعلاً من نهر ناس ؛ فيما تشارك

هذه النسخة ، نسخة ١٨٩٥ ، ونسخة سكيئا بمصدر واحد ، ولكنها
تعيّن موضع حبكتها على نهر ناس .

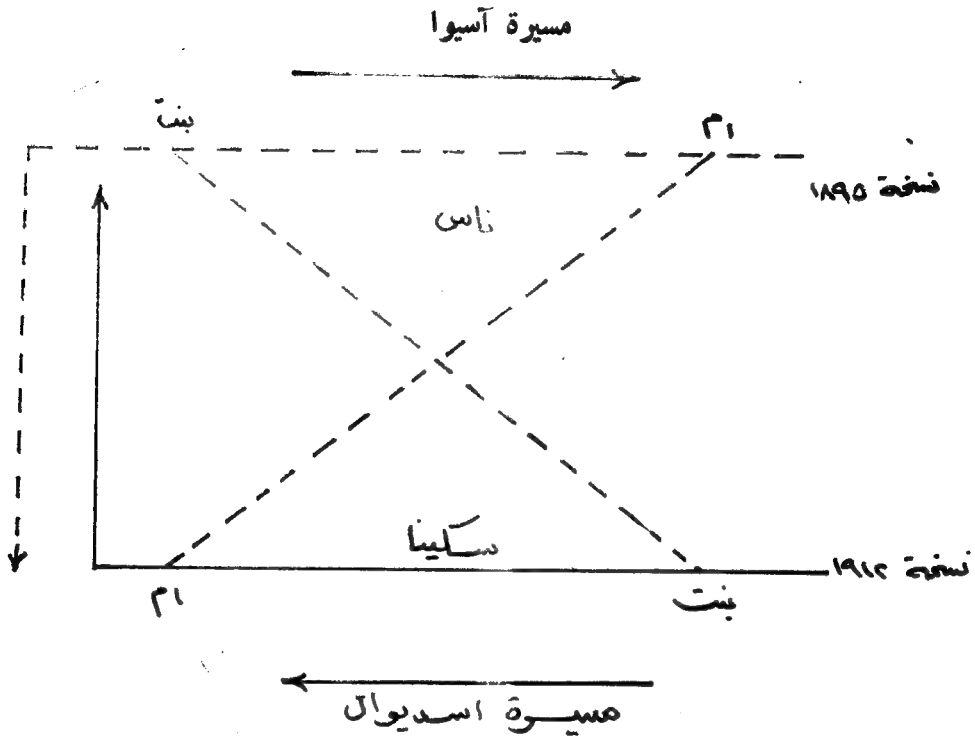
أولاً ، الوضعان الخاصان بالمرأتين يطابقان الوضعين في نسخة ناس ،
ولكن صلة القربى بينهما تطابق الصلة المذكورة في نسخة سكيئا .
وتسهم تفصيلات أخرى في الأسطورة باعطائها طابع التسوية المشار
إليه بين النسختين الأخريين . وبينما يرد في هاتين النسختين على التوالي
أن المرأتين تعيشان على مسافة قريبة أو بالعكس على مسافة بعيدة ، الواحدة
عن الأخرى ، رأينا أنهما في نسخة ١٨٩٥ متباعدتان قليلاً من الناحية
الجغرافية ، وباعدتان جداً — باعتبار زواج البنت في قبيلة أجنبية — من
الناحيتين السوسولوجية والسياسية . وكذلك الشأن بما يتعلق بالغذاء :
فبينما تحملان قليلاً من الزاد ، أو تجدان ، وهما بلا زاد ، في مكان
إلتقائهما عنبه فاسدة واحدة ، تصلان ، في نسخة ١٨٩٥ ، بلا مؤونة ،
ولكنهما تقطفان عنبات نصف متسنة ، وتقسمانها ، ثم تقطفان قشور
شجرة صنوبر ، على مقربة من نعيمتهما ، تستعملانها غذاء . ثنائية
التمون هذه قد تطابق ثنائية الحافة النهرية واليابسة ، متفقة ، بالتالي ،
مع ثنائية الماء واليابسة في نسخة سكيئا ، وثنائية النهر والحافة في ناس
(أعلاه ص ٢١٧ — ٢١٩) . وتجدر الإشارة بهذه المناسبة إلى أنه إذا
كانت العنبه الوحيدة المتعفنة تماماً ، الموجودة في حوزة المرأتين ، في
نسخة ١٩١٢ ، لاتصلح غذاء كميّاً ونوعياً ، فكذلك الشأن بما يتعلق
بقشور شجرة منخورة ، تنزعها المرأتان من الجذع ، على ما يبدو
لإشعال نارهما فقط : « كانت نارهم على وشك الإنطفاء فذهبت عندئذ
المرأة النبيلة الشابة . . . لانتزاع لحاء الشجر . . . » (المرجع نفسه ص ٧٣)
وكما في نسخة سكيئا ، يقدم الحامي الحارق للمرأتين طرائد تتزايد

حجماً ، ولو أن ذلك على صعيد وصفّر ، يراوح في نسخة ١٨٩٥ بين « الحجل » وماعر الجبل .

هل يمكن الآن فهم وضع نسخة ١٨٩٥ الخاص ، بمنزل عن كونها .
وقد جمعت باللهجة التسيمشيانية على سكيننا الأسفل ، كنسختي ١٩١٢ و ١٩١٦ وقعت ، ليس على هذا النهر ، بل على ناس كما في نسخة ١٩٠٢ التي تأتي منه ؟ بعبارة أخرى ، لماذا يحس التسيمشانيون الأصليون بالحاجة إلى نسخة عن أسطورتهم يتعين موقعها في بلاد نيسكا وليس في بلادهم ، وهل ينطوي هذا النقل على وظيفة ذاتية مستقلة عن التغيرات التي تتسنى مشاهدتها موضوعياً ، والتي تؤول ، في المسألة التي نناقشها ، على نوع من التسوية بين النسخ الأخرى ؟

لنقارن سريعاً نسخة ١٨٩٥ مع المقاطع المطابقة في نسخة سكيننا .
تحدث هذه الأخيرة أولاً على مجرى هذا النهر الذي يسلكه البطل من عاليته نحو مصبه . يصل إلى المصب ، ثم يصعد على طول الشاطئ — حيث يلتقي بقوم جيتكساتلا — حتى مصب ناس . خط السير الموصوف في نسخة ١٨٩٥ متناظر ومعكوس : يصعد البطل نهر ناس ، أولاً إلى قرية جدته لأمه ، التي يتزوج فيها ، ثم يتجاوزها بعيداً نحو عالية النهر في مطاردة الدب ، وبعد ذلك ينزل ثانية ، بصحبة قوم جيتكساتلا ، إلى أرض هؤلاء ، الواقعة عند مصب سكيننا . وتحرص النسختان على هذا التناظر ، إذ جاء في نسخة ١٩١٢ أن أسديوال المستقر من قبل في مكان ولادته نحو سافلة النهر انطلق في مطاردة الدبة البيضاء « التي كانت قد نزلت في الوادي » (أعلاه ، ص ٢٠٦) ؛ وفي نسخة ١٨٩٥ (ص ٢٨٧) أن آسيوا ، المقيم والمتزوج نحو عالية النهر بالقرب من

قرية جدته لأمه ، قاده اللدب بعيداً أيضاً نحو عالية النهر . ويمكن تمثيل هذه الاختلافات بشكل رسم تخطيطي :



شكل (١٢)

هذا البناء التناظري ما ينفك مع ذلك يثير بعض الصعوبات التي تلقي نسخة ١٨٩٥ ، باحتراس . ستاراً عليها . في الواقع ، ينطوي البناء المشار إليه على قيام الجيتكساتيلين بالتقاط آسيوا في أعالي نهر ناس دون الإشارة إلى الطريق الذي سلكوه فيه بعدئذ عند العودة إلى جزرهم البحرية عند مصب سكينا . ربما كان وصف نزول نهر ناس ، في

الواقع ، سيجازف بتحريف التناظر الجميل بين المظاهر المكانية مثلما تبرز في النسختين . ولكن ، ماذا يمكن أن تكون دلالة هذا التناظر ؟
يذكر القارئ نهاية نسختي ١٩١٢ و ١٩١٦ . في نسخة ١٩١٢ ، يشعر أسديوال بالحنين إلى جبال طفولته . فيعود إليها ويلتحق ابنه به . وفي ذات يوم يذهب إلى الصيد وينسى نعليه الثلجيين فيهلك في الجبل متحولاً إلى حجر . وفي نسخة ١٩١٦ . تضاف خطيئة أخرى إلى نسيان وو كس ، الذي يكرر شخصية أبيه ، أسديوال الذي يواصل صيده على أرضه : ذلك أنه لا يظفر بطاعة زوجته ، التي تفسر أوامره تفسيراً معكوساً . لهذا السبب ، فانه يتحجر كأبيه ، فيما تتفجر امرأته لإمتلائها بالشحوم . وتتحول إلى صوّان معرّق .

والآن ، كيف تنتهي نسخة ١٨٩٥ ؟ بعد تخلص آسيوا من أبناء حميه (باستثناء أصغرهم عمراً كما في نسخة ١٩١٢) ، عاش عيشة هادئة مع زوجته الحيتكساتلية في قريتها (على شاطئ البحر ، إذاً) . ولكنه اشتاق بعد عدة سنوات إلى رؤية الفققات التي كانت قد أحسنت معاملته . ورغب ابنه في أن يعرف لماذا أحسنت الفققات معاملته وما الطعام الذي كانت تقدمه إليه . ورفض آسيوا في أول الأمر إجابة ابنه ، ثم أمام إلحاحه ، قال إنه أكل « القدّ الصخري » (سمكة شائكة من فصيلة العقرييات) وزيت السمك المضيء وإن الطعام كان شهياً . وما كاد يلفظ هذه الكلمات حتى سقط ميتاً ، فيما كان حسك السمك يخرج من معدته . وتخلص الأسطورة إلى القول إنه إنما هلك على هذا النحو لأنه كان قد روى ما حدث له عند الفققات .

تستدعي هذه الخاتمة عدة ملاحظات . في نسختي ١٩١٢ و ١٩١٦ ، يعيش أسديوال وابنه وو كس في الجبال (التي كان يشعر أسديوال

بالحنين إليها) ويهلكان كلاهما إثر توغلها فيها (في منطقة مجهولة ، حسب نسخة ١٩١٦) في رحلة صيد تضع البطلين في مركز مقدمي غداء . وفي نسخة ١٨٩٥ ، بالعكس : يعيش آسيوا ، الذي يتصف في الأصل أنه صياد جبلي على وجه الحصر (أعلاه ص ٢٥٣) ، على شاطئ البحر ، ربما في جزيرة ، ويهلك بسبب حنينه إلى إقامته عند الفقمات في عرض البحر (بعيداً أيضاً في المحيط) حيث - يبرر حسراته مطبخ الفقمات بصورة خاصة - يرى نفسه من جديد في وضع رضيع . الحنين إلى الجبل في الحالة الأولى (مع أن أسديوال عاش متزوجاً مرتين بالقرب من مصب سكيننا وعلى الشاطئ) . والحنين إلى عرض البحر في الحالة الثانية (مع أن آسيوا عاش وتزوجا في عالية نهر ناس . « في الجبال » (بواز ١٨٩٥ ، ص ٢٨٧) ، تقدم هاتان الشيتجتان فيما بينهما التناظر الدقيق نفسه الذي تقدمه المسيرات الخاصة التي تنسبها مختلف النسخ إلى الأبطال . مرة أخرى ، نتحقق بهذا المثال من أن الرسائل الأسطورية تحدد بأثر رجعي صياغات معكوسة ، وذلك عند تقابلها .

إن نسخة ناس (بواز ١٩٠٢ ، ص ٢١٢ - ٢١٣ أعلاه) بالقياس إلى هاتين الرسالتين - موت البطل بسبب حنينه إما إلى الأرض أو إلى البحر ، وبالتالي لعجزه عن تحقيق التوازن بين العنصرين - تشغل ، والحالة هذه : موقفاً حيادياً : تفشل محاولة رحلة البطل السماوية ، ولا تخلف إقامته الجوفية عند الفقمات أية حسرات ، وينتهي أيامه بهلوع على الشاطئ في مكان زواجه . إذاً : نحن ندرك لماذا يمكن أن تحافظ نسخة ١٨٩٥ ، في آن واحد ، على علاقات تناظر مع نسختي ١٩١٢ و ١٩١٦ ، وتقدم نقاط تقارب مع نسخة ناس حيث يلتغي التقابل

بين الرسالتين : إن نسخة ١٨٩٥ . بابتعادها عن نسخ سكيننا الأخرى ،
تمرّ ، إذا صح القول . بنسخة ناس قبل بلوغ الصعيد الذي تقدم عليه
عن النسخ الأولى صورة متناظرة ومعكوسة (حول نزعة أساطير
الساحل الشمالي الغربي إلى بحث منهجي لجميع الحلول الممكنة لمسألة
واحدة ، انظر ليفي - ستروس ١٩٧٢ ب) .

تقدم نسخة ١٨٩٥ فائدة هامة أخرى ، هي أنها تسمح لنا بتوضيح
الموقع الدلالي للنسيان في الأساطير . نذكر أن نسخة ١٩١٢ تفسر موت
أسديوال بنسيان ، وأن نسخة ١٩١٦ تفسر موت ابنه ووكس بنسيان
أيضاً . ولكنه يتضاعف ويتفاقم بسوء فهم بين الزوج والزوجة ،
يسفر عن موتهما . على أن نسخة ١٨٩٥ تستعيض عن النسيان بخطأ آخر :
إفشاء السر ، الذي اقترفه آسيوا عندما كشف لأبنه عن الوجبة التي
تقاسمها مع الفقمات . نحن نجهل ، في حالة معارفنا الراهنة عن
اتنوغرافيا التسيمشيانين . سبب اعتبار إفشاء السرّ خطأ . هل كان
من المحظور تهينة العقربيات بزيت السمك المضيء ؟ أو أن الخطيئة
الابتدائية تكمن في إدخال الحسك في المعدة ، المباح للفقمات والمحرم
على البشر مثل حسك السلمون (أعلاه ، ص ٢٣٩) ؟ أو هل حظرت
الفقمات على آسيوا البوح بشيء من تفاصيل إقامته في هذا العالم فوق
الطبيعي الذي قبل فيه برعاية خاصة ؟ ولحسن الحظ ، ليس حلّ هذا
المشكل الصغير ضرورياً لتوضيح النقطة التي تهمننا . يكفي أن تدخل
نسخة ١٩١٦ . علاوة على النسيان ، سوء الفهم بمثابة قراءة تركيبيّة
للخطأ وأن تستعيض نسخة ١٨٩٥ عنهما بضرب من فعل إفشاء السر .
ما الذي . في الواقع ، يشترك به النسيان وسوء الفهم وإفشاء السر وما الذي

تختلف به ؟ وهل يمكن تعيين مواقعها وتحديد علاقاتها داخل مجال دلالي واحد ؟

لنعرف إفشاء السر : الذي يكمن في البوح لأحدهم بما لم يكن من الواجب أن نخدثه عنه . على أنه إفراط في التواصل مع الغير . ينتج عن ذلك إمكان تعريف سوء الفهم : الكامن في فهم ماقاله أحدهم فهماً مختلفاً عما شاء قوله . على أنه نقص في التواصل . مع الغير أيضاً . وعندئذ نبيين موقع النسيان في مثل هذه المنظومة : فهو نقص في التواصل ، ليس مع الغير هذه المرة . بل مع الذات : لأن النسيان يعني عدم القول للذات ، ماكان يجب على المرء أن يكون قادراً على قوله لها (١) .

النسيان	سوء الفهم	افشاء السر	
—	—	+	افراط / نقص
—	+	+	الغير / الذات

الموضوع الدال : موضوع النسيان : يتكرر غالباً في القصص وفي الأساطير ، ولكنه يعتبر في أكثر الأحيان « أسلوباً » يلجأ إليه القاص كـيفياً لتحريك الحبكة من جديد . ولو أمكن تعميم التفسير الذي اقترحنه ، لرأينا أن الأمر يتعلق بشيء مختلف تماماً . فقد يبدو النسيان مقولة حقيقية من مقولات الفكر الأسطوري . أو : في الأقل ، صيغة ، مزودة بدلالة دقيقة ، من صيغ هذه المقولة التي يؤلفها التواصل .

(١) بعد أن عرضت هذا التفسير في محاضرة ألقيتها في شباط ١٩٧٣ في فانكومبر ، اقترحت طالبة في جامعة كولومبيا البريطانية ، هي الآنسة هيلدا توماس ، إمكان تعريف الحنين ، الذي هو نقيض النسيان ، على أنه افراط في التواصل مع الذات ، وبالتالي توضيح التركيب الرابع والآخر : + ، - .

بعد هذه الإعتبارات المتعلقة بنسخة ١٨٩٥ التي كان يجدر أن يُرد لها مكانها ، نود في الختام تقاسيم بعض الملاحظات السريعة حول مشكل آخر : مشكل الزواج بينت الحال الذي سبق أن اعتبرناه نموذج الزواج الشائع ليس عند التسميشانيين فقط ، بل عند الشعوب المجاورة أيضاً (ليفي ستروس ١٩٥٨ ب : ص ٢٧) . ويبدو والحالة هذه ، أن كتاب روسمان ورابل الحديث الرائع . يثبت بصورة مقنعة . بواسطة دراسة أنساب ودورات الإغانات في مهرجانات الهدايا دراسة مقارنة ، أنه إذا كانت هذه المعطيات تؤيد خاصة الزواج التفضيلي بينت الحال عند التسميشانيين ، فليس الشأن كذلك بما يخص هيدا وتلينجيت . الذين تتوافق آلية البوتلاتش عندهم مع تفضيل الزواج من بنات العم أو العمات .

ولكن ، مهما تكن الممارسة المرعية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين (من المعلوم أن الملاحظات المتوفرة قلما ترقى لأكثر من ذلك) عند تلينجيت وهدا وتسميشان على السواء ، فإن الأساطير تفضل الزواج بينت الحال . ولقد لخصنا وشرحنا الأسطورة التسميشانية المتعلقة بالأميرة التي رفضت الزواج بابن عمتها (أعلاه ص ٢٠٣ - ٢٠٤) . وهذه الأسطورة ، كما يشير بواز ، موجودة أيضاً عند تلينجيت وهدا . ونسخة سكايدغيت الهيدية (سوانتون ١٩٠٥ ، ص ٣٥٤) . لاتقدم عوناً كبيراً ، لإغفالها ذكر قرابة المرأة ، ولوقوع الحكاية كلها في البلاد التسميشانية ؛ وبالتالي لاتفيدنا شيئاً عن الشعوب المجاورة . وبالمقابل ، تلبو نسخة ماسيت (سوانتون ١٩٠٨ ، ص ٦٥٤ - ٦٥٥) . التي تبدأ عند تلينجيت ، واضحة جداً حول صلات القربى بين الشخصيتين الرئيسيتين ، فهما ابن عمه وبنات

خال ، وهذا ما يشرحه الراوية بهذه الكلمات : « كان الرجل : في ماضى يتزوج بنات خاله فقط ، ولا يريد أن تنتقل أموال خاله إلى الغير . ولهذا لا يسمح لغيره بأن يتزوج بنت خاله . وهذا ما فكر به غاوغاتل ، ابن زعيم القرية ، وسعى إلى الزواج ببنت خاله ، وكانت بنت خاله راضية به أيضاً » .

كما تعبر نسخة تلينجيت (سوانتون ١٩٠٩ ، ص ٢٤٣) عن الوضع ذاته . شاب هندي . « ابن رئيس عشيرة معينة » ، يغازل بنت خاله ، التي يخصصها أبوها ، خال الصبي ، « الزعيم من خارج العشيرة » . وبما أن البطل يأمل في بلوغ غاياته بالإستناد إلى حقه على زوجة خاله ، أم حبيبته — ذلك أن « الرجل الذي كان في الأزمته القديمة يتزوج امرأة لها بنت في سن الزواج ، يتزوج البنت أيضاً » يهلو أن الأسطورة تتعلق بهذه العائلات ذات المكانة الرفيعة ، حيث كان الرجل الذي يخلف خاله ، بحسب ملاحظات سوانتون وموردوك ولاغونا ، يتزوج أرملته ، أو بنته أو الإثنتين معاً (روسمان — رابل ، ص ٤٠ ، ح ٣) .

ثمة دليل قديم يوحى بأن تفضيل الزواج ببنت العم أو العمة عند تلينجيت لم يكن إلا نتيجة اتجاه أعم إلى اختيار القرين من عشيرة الأب ، نتيجة قابلة للتطبيق على الرجل ، فيما يقضي الاتجاه ، في حالة المرأة ، إلى صيغة زواج تناظري ومعكوس : « يرغب والدا الفتاة رغبة شديدة بتزويجها إلى قريب من جانب الأب . قد يكون عمّاً أو ابن عم أو جدّاً . والمبدأ نفسه يرجح لدى والدي الفتى ، اللذين يسعيان إلى تزويجها ببنت أو امرأة من أقارب الأب ، قد تكون بنت عمه ، أو عمته ، أو جدته .

ولا تعتبر نماذج الزواج هذه ملائمة فحسب . . . بل يفضلونها (الأهالي)
أيضاً على جميع أنواع القرابة الأخرى » (جونسن ، ص ١٢٨) .

وعليه ، إذا كان تلينجيت يعبرون بهذه الطريقة عن أفضليتهم
الزواجية ، فإن هذه الأفضليات تؤدي إلى اختيار بنت العم أو بنت
العمة من أجل الرجل ، ولكنها تقود إلى اختيار ابن عمه من أجل المرأة
التي تكون بنت خال قرينها . وتروي حكاية من تلينجيت (سوانتون
١٩٠٩ ، ص ٢٤٢) أن فتى هيدياً ، هجرته بنت خاله بعد زواجهما ،
مباشرة ، ذهب مع أبيه ليتزوج في قرية أخرى . وكذلك بمساعدة أبيه
عوض زوجته الأولى فيما بعد عندما طالبتة بقسم من أموالها . ويوحى
هذا الإلحاح على دور الأب أن ثمة إمكاناً لأن يكون الزواج من قريبة
للأب قد تلا الزواج ، الذي كان سائداً في البداية ، من قريبة للأم ، وأن
صورتَي الزواج مقبولتان بالتالي . ولو علمنا أن ثمة أسطورة تسميشيانية
تلور حول شاب يدفعه أبواه وأقرباء أمه للزواج في عشيرة أبيه .
خلافاً للتفضيل المؤكد ، تفضيل الزواج ببنت الخال ، لترتب علينا
التسليم بوجود نوع من الشك في الطريقة التي كانت هذه الشعوب
تفكر بها في منظومتها الخاصة وتضعها موضع التطبيق .

إن هذه الوقائع لا تحط من قيمة رهان روسمان وروبلي ، الذي
يحتفظ بكل قوته ، ولكنها توحى ، على الأقل ، إما بإمكان تعايش
طريقتي المقايضة المعممة في مجتمعي تلينجيت وهيدا (حتى لو كانت
إحدهما تتسم بطابع استثنائي) ، وإما بظهور نوع من الاختلاف
بين الأيولوجية والممارسة ، معبراً بطريقته عن هذا التوتر بين السلالات
الذي لفتنا النظر إليه (أعلاه ، ص ٢٣٢ - ٢٣٣) . ولا تدعي المجتمعات

المعنية ضمان توازنها بآلية المقايضات الزوجية ، بل فوضت أمرها بصورة متزايدة إلى دورات إعانات أخرى ، تتناول الألقاب والأموال . وهذا ، من جهة أخرى ، إنما هو الداعي الذي يدعونا إلى الإعتقاد بأن هذه الصيغة من الزواج من قريبة للأب ليس من شأنها أن تظعن في محاكماتنا القديمة حول عرضية هذه الصيغة (ليفي - ستروس ١٩٤٩ ، ص ٥٥٣ - ٥٥٨ ؛ ١٩٦٧ ، ص ٥١٢ - ٥١٧) . حتى ولو كان ممكناً أن نعترف اعترافاً نهائياً بأنها راجحة في مجتمعي تلينجيت وهيدا . ذلك أن هذه الفرضية الذاتية تزداد وضوحاً من جراء أن المجتمعات ، التي نجحت في جعل الصيغة أكثر دواماً ، تملك آليات أخرى سياسية وإقتصادية يعتمد عليها تلاحمها اعتماداً أكبر .

* * *

المفصل العاشر

أربع أساطير ونبأ نجيّة^(١)

في عداد المواهب التي تجعل من رادان واحداً من كبار اتنولوجي هذا العصر ، ثمة موهبة نادرة في مهنتنا تضيف على عمله صفة فريدة : هي ما يسمى حس التمييز ، هبة جمالية تمنحني بصاحبها مباشرة إلى الوقائع والملاحظات والوثائق التي تتصف على نحو خاص بأنها غنية بالمعنى . وهذا المعنى ، المستتر أحياناً في خبايا كتبه يظهر تلريجياً إذا حظيت بقدر كاف من الإهتمام . والحصاد الذي خزّنه رادان ، حتى عندما لا يختار أن يطحن هو ذاته حبة منه ، يزود أجيالاً من الباحثين بغذاء أساسي . وهذا ما دعاني إلى تكريم آثاره هنا بالعكوف على أربع أساطير نشرها بعنوان : ثقافة الوينباغو : كما وضعوها بأنفسهم (١٩٤٩) ،

(١) مقتبس من الأصل الإنجليزي : « أربع أساطير ونبأ نجيّة » ، الثقافة في التاريخ ، مقالات على شرف پول رادان ، مطبوعات جامعة كولومبيا نيويورك ، ١٩٦٠ ، ص ٣٥١ - ٣٦٢ . وقد أعد هذا الكتاب باشراف الأستاذ ستانلي دياموند في حياة پول رادان ، وصدر بعد موته الواقع في ٢١ شباط ١٩٥٩ .

قال عنها في المقدمة : « أردت بنشر هذه النصوص وضع وثائق حقيقية تحت تصرف الباحثين ، قد تساعد على دراسة ثقافة الوينباغو » . وعلى الرغم من هذا التصريح المتواضع : والحصول على هذه الأساطير من رواة مختلفين ، نقيين أسباباً متينة لجمعها في كتاب واحد . فهي ، من وجهة نظر بنيوية ، تكشف عن وحدة عميقة ، على الرغم من ابتعاد إحداها ، على ما يبدو ، كما يلح على ذلك رادان في المدخل والحواشي ، عن الأساطير الثلاث الأخرى بالمحتوى والأسلوب والبنية . ومع ذلك سأحاول استخلاص العلاقات السائدة بين الأساطير الأربع وإثبات إمكان جمعها ، لا من حيث هي وثائق اتنوغرافية ولغوية حول قبيلة خاصة فحسب ، بل لأنها جميعها ترجع إلى نوع واحد ولأن رسالاتها الخاصة تتكامل ، متجاوزاً بذلك ما قصد رادان إليه .

عنوان الأسطورة الأولى : « الصديقان اللذان يتقمصان ، أو اصل سهرة الليالي الأربع » . وهي تروي كيف أن ابن أحد الزعماء وصديقه الأثير نفذاً مشروعهما القاضي ، بالتضحية بحياتهما لخير الجماعة . وبعد موتهما ، يتعرضان في العالم الآخر إلى سلسلة من الإختبارات ؛ ويضلان في نهايتها إلى مقر الخالق ، الذي أنعم عليهما بنعمته الخاصة . فأعادهما بين الأحياء ، حيث استعادا مكانهما بين أهلها وأصحابها .

الحكاية ، كما يشرحها رادان في تعليقه (ص ٤١ ، فقرة ٣٢) ، ترجع بصورة ضمنية إلى نظرية أهلية : لكل شخص الحق بحصة معينة من سني الحياة والتجارب الأرضية . وعلى ذلك يستطيع أقارب من يموت قبل إنتهاء أجله مطالبة الأرواح بتوزيع شريحة حياته المتبقية بينهم . ولكن النظرية تذهب إلى أبعد من ذلك ؛ لأنه لو كانت الشريحة ، التي يتخلى عنها بطل الأسطورة باستسلامه لقتل الأعداء . تزيد حتماً

في رأسمال الحياة المكوّن لصالح الجماعة ، لما كان صنيع الإخلاص هذا خالياً تماماً من المزايا الشخصية . إن الفرد ، إذ يصبح بطلاً ، يقوم باختيار ، يبادل حياة كاملة بحياة مختصرة ، ولكن ، فيما تكون الشريحة الكاملة وحيدة وتمنح لمرة واحدة ، تبدو الشريحة المختصرة سبباً قانونياً لنوع من إجارة قابلة للتجديد إلى الأبد . بعبارة أخرى ، عندما يتخلى أحدهم عن حياة كاملة ، يبدأ حقاً بسلسلة غير محدودة من حيوات مختصرة . وبما أن السنوات التي ضحى بها البطل تزيد معدل حياة الأشخاص العاديين . فان الجميع يرجحون في الصفقة : الأشخاص العاديين الذين يطول معدل حياتهم الوسطي بصورة بطيئة ، ولكنها مؤكدة . على ممر الأجيال ، والمحاربين الذين تختصر مدة حياتهم ولكنها قابلة للتجديد إلى ما لانهاية ، مهما قلّ علمهم بالإستمرار في تضحيتهم .

ومع ذلك ليس من المحقق أن رادان ينصف راويته تماماً إذ يصف الإشارة إلى قيام البطلين برحلتها اعترافاً بنعم مواطنيهما عليهما بأنها « تفسير ثانوي » (ص ٣٧ ، فقرة ٢) . ويبدو أنه ينجم ، على العكس ، عن التحليل السابق أن هذا الدافع ذو أهمية أولى . أضف أن الأسطورة لاتتكلم عن حملة حرية واحدة بل عن جملتين . تجري الأولى في زمن مراقبة البطلين ، ولهذا لم يدعيا إلى الإنضمام إليها . حتى أن أحداً لم يكلف نفسه عناء إخبارهما بها ، بل يعلمان بها بطريق الرواية (فقرات ١١ - ١٤) ويتبعانها بمبادرتهما الشخصية . ومن ثمّ ، فهما ليسا مسؤولين عن القضية التي يشتهران فيها : فقد تصورها آخرون وقادوها . وهما غير مسؤولين أيضاً عن الحملة الثانية التي هلكا

في أثنائها ، نظراً لأن مبادرة العمليات في هذه المرة من شأن الأعداء الذين شنوها رداً على الحرب التي شنت عليهم قبلاً .

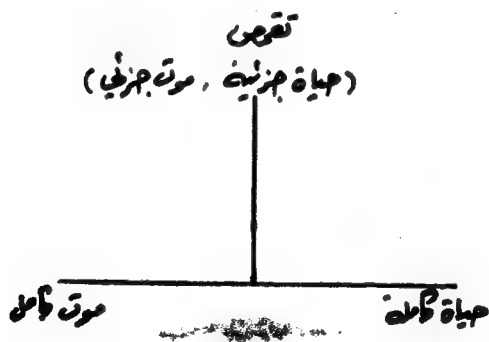
إذاً ، فكرة البداية واضحة : عقد كل من الصديقين زواجاً جيداً ، ونجحاً في حياتهما الإجتماعية (فقرات ٦٦ - ٧٠) ، وهما يدر كان فضل مواطنيهما عليهما (فقرة ٧٢) . وتقول الأسطورة أنهما ينطلقان في المغامرة بقصد التضحية بنفسيهما وهما يقومان بعمل نافع ، فيقعان عندئذ في كمين نصبه الأعداء الراغبون بالثأر لهزيمتهم السابقة ، ويقتلان فقد طلب البطلان الموت إذن لخير شعبهما ، وقد نزل بهما الموت مع أنهما بريئان من الأعمال العدوانية التي أدت إليه والتي تقع مسؤوليتها كلها على مواطنيهما . ومع ذلك يرث هؤلاء المواطنون نصيب الحياة اللذين تنازل عنهما البطلان لصالحهم . ولكن ، بما أنهما سيبعثان ويعودان إلى الأرض ، لاتباع السلوك ذاته ولاشك ، فان دورة نقل الحياة تستأنف عملها ، وهلمّ جرا إلى مالا نهاية .

لقد قدم رادان معلومات يبدو أنها تؤيد تفسيرنا : بعد الموت ، ثمة عجز فوق طبيعة تخضع الأرواح لتجارب تتخلص في نهايتها من ذكرى الحياة الأرضية . فالأرواح لا تنفوز ، والحالة هذه ، إلا إذا فكّرت ، لابتلاص أنفسها ، بل بخلص مواطنيها الذين مازالوا على قيد الحياة .

إذاً ، يلاحظ في أصل الأسطورة ، كما يقول علماء اللغة ، تقابل مزدوج . أولاً ، بين قدر عادي وقدر بطولي ، يستعمل الأول الحق في حياة مفعمة وكاملة ولكنها غير متجددة ، ويستعمله الآخر لفائدة الجماعة . ويقوم التقابل الثاني بين نوعين من الموت ، الأول نهائي ووحيد الشكل ، إذا صح القول ، وإن كان ينطوي على وعد

بالخلود في الآخرة ؛ والثاني دوري يتميز بروحات وجيئات بين هذا العالم والعالم الآخر . ولعل صورة ثنائية القدرين هذه موجودة في الرمز النونباغي لسلم العالم الآخر كما تصفه « طقوس الطب » . إحدى قائمتيه ، على مايقال ، شبيهة بـ « رجل ضفدعة : معوجة ومرقطة بالنور والحياة . والقائمة اثنائية شبيهة بأرزة حمراء ، اسودت بفعل الإستعمال ، فصارت ملساء ولامعة » (ص ٧١ ، فقرات ٩١ - ٩٣ ؛ انظر رادان ١٩٤٥ ، ولاسيما تعليقاته المفيدة في صفحات ٦٣ - ٦٥) .

لنلخص رسالة الأسطورة ، كما تتضح من التحليلات السابقة . إن الفرد الذي يصبو إلى حياة تامة سيتحمل كذلك موتاً كاملاً ؛ غير أن الذي يتنازل برضاه عن الحياة ويطلب الموت ، يفوز بمكافأتين : من جهة ، يزيد في مدة الحياة الكاملة الممنوحة لأعضاء قبيلته ؛ ومن جهة ثانية ، يصل إلى وضع متميز بتناوب الحيات الجزئية والميتات الجزئية إلى مالا نهاية . أي منظومة ثلاثية .



الأسطورة الثانية ، وعنوانها « الرجل الذي استعاد امرأته من عالم الأرواح » ، تعرض تغيراً عن الموضوع نفسه ، ولكن مع فرق هام . هنا أيضاً يبدو بطل - هو الزوج والحالة هذه - مستعداً للتضحية بما

بقي من حياته . ومع ذلك : هذه التضحية مقبولة ، لا لخير الجماعة كما في الأسطورة الأولى ، بل لخير شخص واحد : الزوجة الحبيبة التي خطفتها منه يد المنون . في الواقع لا يخطر ببال البطل في بادئ الأمر أنه سيحصل بالبحث عن الموت على إجارة حياة جديدة : لا لزوجته الميتة فمحسب ، بل له أيضاً . لو كان عرف ذلك — وهذا صحيح بالنسبة لأبطال الأسطورة السابقة — لكان عنصر التضحية : على أهميته لسير الحكاية : غائباً من الحكاية . ولكن الخاتمة تظل واحدة هنا وهناك . ذلك أن من يفقد الحياة في حماسة غيرية كبيرة يفوز بها ثانية لنفسه ، وكذلك للشخص أو الأشخاص الذين ضحى بنفسه من أجلهم في بداية الأمر .

والأسطورة الثالثة — « رحلة الروح إلى عالم الأرواح » كما ترونها « طقوس الطب » — تنتمي ، كما يدل عنوانها ، إلى جماعة دينية . وتسرد الإختبارات التي تفرض على اتباع هذه الجماعة في الآخرة على غرار أبطال الأساطير الأخرى وتقول إنهم يفوزون بحق التناسخ إذا نجحوا في هذه الإختبارات .

للهولة الأولى ، يختلف الوضع عن الأوضاع السابقة ، فهنا لا يضحي أحد بحياته . ومع ذلك نعلم أن أعضاء « طقوس الطب » كانوا يمارسون بانتظام نوعاً من تضحية رمزية . وكانت الطقوس ، كما أشار رادان في طريق الحياة والموت وغيره ، تتبع نمطاً مألوفاً في أمريكا الشمالية يتمثل « بانتحار الأتباع وبعثهم » بالتناوب . وبذلك تبتعد الأسطورة الثالثة عن الأسطورتين الأولى والثانية بنقطة واحدة ، هي أن اتباع الطقوس غير مستعدين للموت نهائياً ولمرة واحدة ، بل يتدربون بانتظام على التضحية نفسها ويكررونها عدة مرات خلال حياتهم ولكن بصورة

رمزية . إنهم يعودون أنفسهم تقريباً على الموت الحقيقي بتخليهم رمزياً عن الحياة المفعمّة والثامة التي تحل الطقوس محل كامل مدتها سلسلة من الحيات الجزئية والميتات الجزئية . ومن ثمّ ، ففي هذه الحالة أيضاً تبقى العناصر التي تكوّن الأسطورة واحدة ولو أن كل شخص من الجماعة — وليس شخصاً ثالثاً أو الجماعة ككل — هو المستفيد من التضحية المقبولة .

لنتقل الآن إلى الأسطورة الرابعة : « كيف أحيا يتيم بنت الزعيم » ، التي تثير ، في نظر رادان ، عدة صعوبات . في الواقع ، يلاحظ أنها لا تختلف عن الأساطير الثلاثة الأخرى فحسب : بل تشغل مكاناً مستقلاً في ميتولوجيا الوينباغو . فعندما كان رادان يؤلف كتابه نظرية الأنتولوجيا ومنهجها (ص ٢٣٨ — ٢٤٥) كان يحسب أن ثمة إمكاناً لأن تكون نسخة : طمس التحريف معالمها . من أسطورة كان قد عيّن نموذجها فضلاً عن ذلك ؛ ولكنه يوضح في ثقافة وينباغو (ص ٧٤ ومايليها) ، سبب تخليه عن هذا التفسير ،

لتتابع عن كذب برهنة رادان . يبدأ بتلخيص الحكمة — مضيفاً أنها على درجة من البساطة تجعل هذا الإهتمام غير مجدٍ : « تهيم بنت رئيس القبيلة بيتيم ، وتموت محطمة القلب وبيعها اليتيم نفسه إلى الحياة ، بعد تغلبه على اختبارات مختلفة ، ليس في عالم الأرواح ، بل في هذه الدنيا ، على الأرض وفي الكوخ الذي اسلمت الفتاة الروح فيه » (ص ٧٤) .

إذا كانت الحكمة هي « البساطة عينها » فأين هي النقاط المتنازع فيها ؟ يعدد رادان ثلاثاً منها ، ينكرها ، على قوله ، أي فرد معاصر من الوينباغو :

١- يبدو أن الأسطورة تتعلق بمجتمع مؤلف من طبقات اجتماعية واضحة .

٢- لكي تكون الحبكة معقولة ينبغي التسليم بمكانة النساء الرفيعة في هذا المجتمع ، بل ربما كانت قاعدة النسب فيه هي القاعدة الأمومية .

٣- وقوع الاختبارات على الأرض ، فيما تحدد ميتولوجيا الوينباغو ، بصورة عامة ، مسرح الاختبارات في الآخرة .

وعندئذ يفكر رادان بشرحين محتملين ، ولكنه يستبعدهما حالاً . فلا يعتقد بإمكان اقتباس الأسطورة من الفولكلور الأوروبي ، أو بأنها من عمل مفكر واسع الأفق ؛ بل يرفعها بالأحرى إلى حقبة قديمة جداً من تاريخ وينباغو . ثمة شكلان متميزان من التقليد الأدبي الأهلي ، الحكايات الإلهية والحكايات البشرية ، امتزجا بعناصر قديمة ، ونقح المجموع ليوفق بين هذه المعطيات المتنافرة .

نحن لاننوي مناقشة هذا الإنشاء الحديد الرشيق ، المبني على معرفة فريدة بثقافة الوينباغو ولغتهم وتاريخهم . ولايزعم التحليل التالي أن يقوم مقام تحليل رادان ، بل هو يكمله . ومن جهة ثانية ، يقع هذا التحليل على صعيد منطقي ، لاتاريخي ، ويتخذ الأساطير الثلاث ، التي شرحناها من قبل ، قرينة بدلاً من أن يتخذ ثقافة رواةها القديمة أو الحديثة . وسنبحث عما إذا كان ثمة علاقات بنوية بين الأساطير الأربع ، وفي الإيجاب ، سنوضح هذه العلاقات .

نذكر أولاً بنقطة تتسم بطابع نظري . منذ نشر بواز كتابه ميتولوجيا التسيمشيانين ، أقرّ الأثنولوجيون غالباً بوجود علاقة متبادلة منتظمة بين ثقافة المجتمع وأساطيره . ولكن بواز ، على ما يبدو .

لم يذهب إلى هذا الحد . فالكتاب المذكور لا يجزم بأن الأساطير تعكس الثقافة بصورة آلية كما يفترض بعضهم منذ ذلك الحين . بل يتساءل ، على نحو أكثر تواضعاً ، إلى أي حد ، وبأي مقدار ، تعكس مرآة الأساطير صورة الثقافة ، ويثبت دخول شيء من الثقافة فعلاً في الأساطير . ولا ينتج عن ذلك أنه كلما ذكرت أسطورة شكل حياة اجتماعية ، وجب أن يطابق هذا الشكل واقعاً موضوعياً ما يفترض وجوده في الماضي ، إذا كانت دراسة الشروط الحاضرة لم تنجح باكتشافه في هذا الماضي .

ينبغي وجود تطابق ، بل يوجد تطابق ، في الواقع ، بين رسالة الأسطورة اللاشعورية - المشكلة الذي تحاول حله - والمحتوى الشعوري ، وبعبارة أخرى ، الحبكة التي تعدّها لبلوغ هذه النتيجة . ولكن هذا التطابق ليس نسخة حرفية بالضرورة ، بل قد يتخذ مظهر تحول منطقي أيضاً . فإذا طرحت أسطورة مشكلها طرْحاً مباشراً بالعبارات التي يدركها بها المجتمع الصادرة عنه ، ويحاول حلّها بها ، فإن الحبكة ، محتوى الأسطورة الجليّ ، تستطيع أن تقتبس مباشرة موضوعاتها الدالة من الحياة الاجتماعية ذاتها .

ولكن الأسطورة ، عندما تصيغ المشكلة بصورة معكوسة وتحاول حلّها بالخلف ، يمكن أن تتوقع تغييراً بالتالي في المحتوى الجليّ ، ويقدم الصورة المعكوسة عن الواقع الاجتماعي المعطى بصورة اختبارية ، كما يظهر أمام شعور أعضاء المجتمع .

في مثل هذا الإحتمال ، لعل فرضية رادان ، التي تعيد أشكال الحياة الاجتماعية الموضحة بالأسطورة الرابعة إلى فترة قديمة من تاريخ الوينباغو ، ليست لازمة قطعاً . ذلك أن هذه الأشكال قد تعرض صورة

مجتمع بلون وجود واقعي ، في الحاضر أو الماضي ، وحتى أنه يناقض نموذج وينباغو التقليدي ، لأن بنية هذه الأسطورة الخاصة تعكس ببساطة بنية أساطير أخرى يستأنس محتواها الجليّ بالنموذج التقليدي . بعبارة أخرى ، إذا سلمنا بوجود تطابق بين أ و ب . نستعيض عن أ ب - أ ، وعندئذ يجب أن تحل - ب مكان ب ؛ ولكن إذا كانت ب تطابق شيئاً واقعياً ، فلا ينتج عن ذلك وجوب وجود شيء واقعي آخر في مكان ما يمكن أن يطابق - ب : في مجتمع آخر اقتبس منه هذا الشيء الواقعي . أو بصفته بقية من ماضي المجتمع المعني في بادئ الأمر .

فما هو سبب وجود ثلاث أساطير من طراز أ وأسطورة واحدة من طراز - أ ؟ . ربما لأن طراز - أ أقدم ، وربما أيضاً لأن - أ تنتمي إلى أ بوصفها تحول ؛ م في إطار مجموعة واحدة، توضح أساطيرها الثلاث أ₁ و أ₂ و أ₃ حالات أخرى .

اثبتنا قبل ذلك استناد مجموعة الأساطير الثلاث إلى تقابل أساسي . من جهة بين حياة الأفراد العاديين الذين يموتون موتاً طبيعياً . وتواصل أرواحهم حياة عادية في إحدى قرى الآخرة ، ومن جهة ثانية بين حياة الأبطال ، المختصرة برضاهم . ولكن شرائح حيواتهم غير المعاشة تضاف إلى الشريحة الممنوحة لأعضاء الجماعة الآخرين وتزود البطل بعقد حياة جديدة ولا تنتظر الأساطير الثلاث الأولى ، التي كانت مدار بحثنا ، إلى الحد الأول من القضية الضادية . بل تقتصر على الحد الثاني . ولكن ، يظهر اختلاف فرعي بين الثلاث ، يسمح مع ذلك بتصنيفها بمقتضى النهاية الخاصة التي يضمحي البطل أو الأبطال من أجلها : خير الجماعة في الأسطورة الأولى ، وخير فرد آخر (الزوجة) في الأسطورة الثانية ، وخير الضحية نفسها في الأسطورة الثالثة .

والآن ماشأن الأسطورة الرابعة ؟ نحن نوافق رادان على الإعتراف بأنها تتسم بسمات « غير اعتيادية » ؛ غير أن هذه الاختلافات تتعلق بعلم المنطق كتعلقها بعلم الإجتماع أو التاريخ ، بل أكثر دون شك . لأنها تستند ، على ما يبدو ، إلى دخول تقابل جديد على مستوى التفرع الثنائي الأول (بين حياة عادية وحياة غير عادية) . والواقع أن بالإمكان وصف ظاهرة من الظاهرات « غير العادية » على نحوين : بالإفراط أو التفریط ، أي على أنها فائض أو ناقص . وعلى ذلك ، إذا كان أبطال الأساطير الثلاث الأولى يتمتعون بمواهب تضعهم فوق المستوى العادي -- سواء تعلق الأمر بالإخلاص للجماعة أو بالحب الزوجي أو بالحماسة الصوفية -- فإن بطلي الأسطورة الرابعة يُصنفان تحت الوسط ، على الأقل من ناحية معينة ليست واحدة عند كل إنسان .

تحتل بنت الزعيم مكانة إجتماعية رفيعة ؛ رفيعة جداً ، في الحقيقة ، بحيث أنها انقطعت عن جمهور الجماعة ووجدت نفسها ، إذا صح القول ، مشلولة بفعل عجزها عن الإعراب عن عواطفها . مركزها الرفيع يجعل منها كائنأ بشرياً منقوصاً يفتقر إلى صفة أساسية من صفات الحياة الإنفعالية . والبطل منقوص أيضاً ، وإنما من الناحية الإجتماعية : فقير ويتم . هل ينبغي القول والحالة هذه إن الأسطورة تعكس صورة مجتمع مؤلف من طبقات ؟ قد يعني ذلك تجاهل التناظر الفريد الذي يسود بين البطلين ، والوقوع في خطأ الجزم بأن أحدهما « في الأعلى » والآخر « في الأسفل » . في الحقيقة ، كل منهما رفيع من ناحية ووضع من ناحية ثانية ؛ وهذا الزوج من البنيات التناظرية والمعكوسة ينتمي إلى مجال الصياغات الأيديولوجية أكثر مما ينتمي إلى مجال الأنظمة الإجتماعية التي تلاحظ بصورة اختبارية . رأينا أن الفتاة تشغل مركزاً

إجتماعياً عالياً ، ولكنها ، بوصفها مخلوقاً حياً ، أي من الناحية الطبيعية ، تقع في مكان أدنى . أما الصبي ، فلا جدال في وضاعة مكانه على الصعيد الإجتماعي ؛ ولكنه بالمقابل صياد موهوب على نحو غير طبيعي ، ومن ثمّ ، يقيم علاقات ممتازة مع عالم الحيوانات ، أي العالم الطبيعي . والأسطورة تعود باستمرار إلى هذا الموضوع الأخير (فقرات ١٠ - ١٤ ، ١٧ - ١٨ ، ٥٩ - ٦٠ ، ٧٧ - ٩٠) .

فاذاً ، ترجع دعامة أسطورتنا إلى منظومة قطبية تقارب وتقابل ، في آن واحد ، شخصين ، ذكراً وأنثى ، وفريدين من حيث أن كلاهما موهوب على نحو غير عادي (+) من جهة ، ومحروم على نحو غير عادي (-) من جهة ثانية :

الثقافة	الطبيعة
-	+ صبي
+	- بنت

وتدفع الحبكة ، من خلال سيرها ، فقدان التوازن المشار إليه إلى أقصى حد : تموت الفتاة ميتة طبيعية ، ويبقى الصبي وحيداً تماماً ومن ثمّ ، يتعرض إلى موت اجتماعي . وبينما كانت الفتاة علانية في مركز أعلى والصبي في مركز أدنى طوال مدة حياتهما العادية ، فان مركزيهما ، الآن وقد افترقا (هي عن الأحياء وهو عن المجتمع) ينعكسان : إلى الأسفل (في القبر) بما يتعلق بالبنت ، وإلى الأعلى (على أرض الكوخ) بما يتعلق بالصبي . ثمة تفصيل ، شغل بال رادان ، قد يكون وظيفته إظهار القلب الآنف الذكر : « كوّموا على القبر تراباً سهّل التفتت لمنع مرور أي شيء خلاله » (ص ٨٧ ، فقرة ٥٢) .

ويعلق رادان : « أنا لأفهم كيف أن التراب المجموع على القبر بلون توطيد يجعله كتيماً . لعل هنالك شيئاً لم يُشر إليه » (ص ١٠٠ ، فقرة ٤٠) . ولكن ، ربما يجب ربط هذا الحادث بحادث آخر ، من المفروض أنه وقع عند بناء كوخ الصبي : « . . . جُمعت على الأرض كومة سميكة من التراب للمحافظة على الحرارة » (ص ٨٧ ، فقرة ٧٤) . لعل المقصود هنا ، ليس استرجاع عادات حديثة أو قديمة ، بل محاولة غير موفقة للدلالة على أن الصبي هو الآن في الأعلى ، والبنت في الأسفل بالنسبة إلى سطح الأرض (١) .

ومع ذلك ستكون حالة التوازن الجديدة هذه عابرة كالأخرى . **فلك التي عجزت عن العيش، لاتنجح في أن تموت** ، وشبحها « يمشي على الأرض » . وبهذه الصورة تضمن أخيراً قيام الفتى بمصارعة أرواح العالم الآخر ، لإرجاعها بين الأحياء . ويعرف الصبي فيما بعد ، بفعل تناظر رائع ، مصيراً مشابهاً ولو أنه معكوس : « يقول للفتاة التي أصبحت زوجته : لست شيخاً بعد ، ومع ذلك بقيت على الأرض مااستطعت لذلك سبيلاً . . . » (ص ٩٤ ، فقرة ٣٤١) . وعلى ذلك ، **من ينجح في قهر الموت ، يعجز عن الحياة** . وقد تستمر لعبة الرجّاحة هذه إلى مالا نهاية ، وتشير الحكاية إلى إمكان ذلك على الأقل ، إذ تعطي البطل ابناً وحيداً ، يتيماً مثله منذ وقت مبكر ، وصياداً جيداً مثله .

(١) إن التفسير ، في الواقع ، منطقي في هذا السياق . ولكن ثمة أمثلة كثيرة في الأمريكتين ، على طقوس جنازية تلجأ إلى تكويم حجارة ثقيلة على القبر لمنع شبح الموت الرهيب من الإفلات ، وأخرى تنعم أرض القبر للمحافظة على التواصل بين الميت والأحياء . وتنشأ الصعوبة من أن الطريقة الثانية تبدو أنها معدة للحصول على النتيجة التي يتوقعونها بالأحرى من الطريقة الأولى .

غير أن الحبكة تتطور نحو نتيجة مختلفة . فالبطلان العاجزان عن الحياة والموت ، يلتزمان بوضع متوسط ، وضع مخلوقات غسقية تقيم تحت الأرض ولكنها تستطيع الصعود فوقها عند الحاجة ؛ ذلك أنهما ليسا من البشر ولا من الآلهة . بل تحولاً إلى ذئبين ، أي إلى روحين غامضتين تمتزج فيهما سمات إيجابية وسلبية . تلك هي نهاية الأسطورة .

إذا صحّ التحليل السابق لنتج عنه نتيجتان . أولاً ، تؤلف الأسطورة كلاً مترابطاً متوافقاً ومتجاوباً في أدق تفصيلاته ، ثانياً ، المشكلات الثلاثة التي أثارها رادان (أعلاه . ص ٢٤٠) تحيل مباشرة إلى بنية الأسطورة ، ولايستلزم حلّها الإستثناسي بتاريخ مجتموع وينباغو ، الذي لايمكن أن يكون إلا تخميناً .

فلنحاول إذن حل هذه المشكلات الثلاثة في حدود تحليلنا .

(١) يبدو المجتمع المذكور في الأسطورة مؤلفاً من طبقات فقط لأن البطلين مثالان فيه على صورة زوج من التقابل ؛ ولكن تقابلهما يتجلى من زاويتي الطبيعة والثقافة معاً . وعلى ذلك لا يؤلف إضفاء الطبقة المزعوم أثراً تاريخياً . بل ينتج من إسقاط بنية منطقية ، جميع عناصرها محددة في تقابل وارتباط متبادل ، على نظام إجتماعي خيالي .

(٢) يمكن بالطريقة ذاتها حل الصعوبة الثانية المتعلقة بالمكانة العليا المسندة ، على مايببدو ، إلى النساء . في الواقع ، تعني برهنتنا أن الأساطير الأربعة المبحوثة هنا تشكل ثلاث قضايا ، الأولى بطريقة ضمنية ، والثانية بطريقة صريحة في الأساطير ١ و ٢ و ٣ ، والثالثة بطريقة صريحة أيضاً ، وإنما في الأسطورة الرابعة فقط . وهي :

أ — يعيش الأشخاص العاديون (حياة كاملة) ويموتون

(بصورة نهائية) .

ب - يموت الأشخاص المتفردون بصفات إيجابية (أكثر شباباً) ويعيشون (مرة ثانية) .

ج - الأشخاص المتفردون بصفات سلبية عاجزون عن الحياة والموت .

واضح أن القضية ج تنتج عن الإستدلال بالتضاد من القضيتين أ و ب . ولهذا يجب أن تختلق لنفسها حبكة يشغل بطلها (هنا رجل وإمرأة) عند الإنطلاق وضعين معكوسين ، لكي يستطيع كل منهما القيام بنصف البرهنة ، المتناظر مع النصف الآخر المفروض على شريكه . ينتج عن ذلك أن الحبكة : أي حبكة ، وكل عنصر من عناصرها ، لا يمكن تفسيرها بذاتها أبداً ولا بمقتضى معطيات خارج مجال الأسطورة ، بل بطريقة إبدالات تؤلف جزءاً مكملًا في مجموعة أساطير ويتسنى تفسيرها فقط بالنسبة إلى هذه المجموعة .

(٣) نعود الآن إلى آخر المشكلات التي أثارها رادان والمتعلقة بالأسطورة الرابعة : لماذا تعيّن مكان الصراع ضد الأشباح على الأرض وليس في الآخرة كما هو متبع ؟ يستتبع هنا المشكل نوع حلّ المشكلات الأخرى ذاته . ذلك أن كون البطلين يتصفان بأنهما حيّان ناقصان (أحدهما من جهة الطبيعة والآخر من جهة الثقافة) ، من أجل هذا بالضبط إنما ينبغي على الأشباح التي يتباريان معها أن تقوم بدور موتى - ممتازين في الحكاية . لتذكّر أن حبكة الأسطورة كلها تدور في ميدان مبهم يصبح البشر فيه كائنات جهنمية ، وحيث لانصمم الأرواح على مغادرة الأرض . تضع الأسطورة على المسرح شخصيات نصف حيّة ونصف ميتة منذ البداية ؛ فهي على هذا النحو تعارض الأساطير السابقة حيث النقيضة بين الحياة والموت ، المتميزة بقوة

في البداية ، لا تحلّ إلا في النهاية . وعلى ذلك تعني الرسالة الإجمالية موضوع الأساطير الأربع أن إمكان التغلب على التقابل بين الحياة والموت ، يتطلب أولاً الإعتراف به بصفته تلك ، وإلاّ فإن الإزدواجية بين الحالتين ، التي نكون قد سمحنا بدخولها ، ستستمر إلى مالا نهاية .

أمل أن أكون قد بينت أن الأساطير الأربع تنتمي إلى مجموعة تحويلية واحدة ، وأنه كان لدى رادان من البواعث لجمعها في مؤلف واحد أكثر مما كان يعتقد هو نفسه . أولاً ، تعالج هذه الأساطير جميعها أقداراً استثنائية تقابل أقداراً عادية . ولاريب في أن هذه الأخيرة ليست مذكورة بصراحة ؛ ففي المنظومة المؤلفة من الأساطير الأربع ، تكون هذه الأقدار العادية فئة فارغة ، وهذا لا يعني تعذر ملئها في مكان آخر . ثانياً ، نلاحظ تقابلاً بين نموذجين من الأقدار الإستثنائية ، بعضها بافراط ، وبعضها الآخر بنقص . وهذا التفرع الثنائي الثاني يسمح بتمييز الأسطورة ٤ من الأساطير ١ و ٢ و ٣ ، وهو يعادل إذن ، على الصعيد المنطقي ، التمييز الذي أقامه رادان لأسباب نفسية وسوسيلوجية وتاريخية . وأخيراً يمكن تصنيف الأساطير ١ و ٢ و ٣ بالرجوع إلى الوظيفة الفرقية التي تخصصها كل منها للتضحية التي قبل بها البطل أو الأبطال .

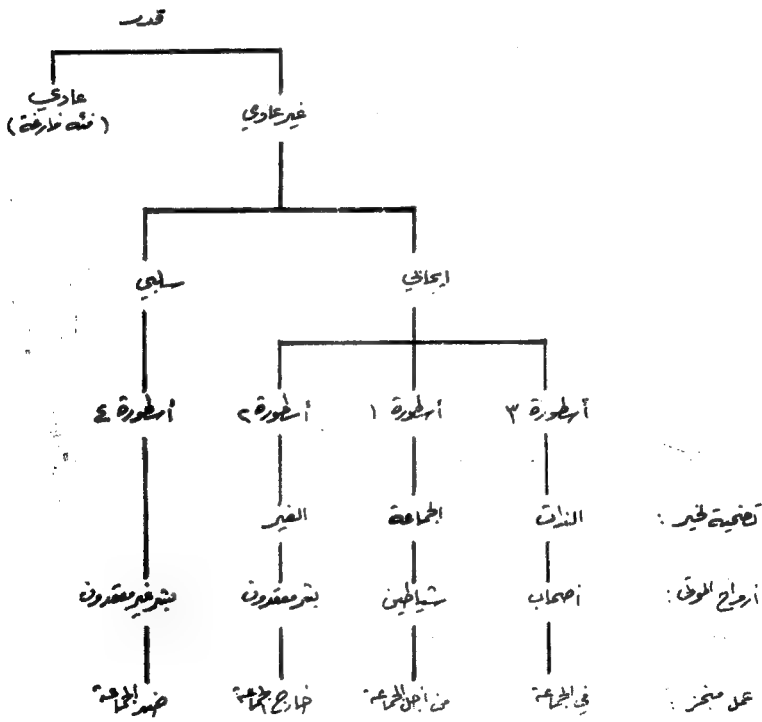
إذاً ، تنتظم الأساطير في منظومة متفرعة ثنائياً ذات عدة طبقات ، تسود في داخلها علاقات تقابل وارتباط متبادل . ولكن يمكن التقدم خطوة أخرى ومحاولة ترتيبها على صعيد مشترك آخذين بعين الاعتبار التدرج الغريب الذي يلاحظ من أسطورة إلى أخرى ، عندما نحاول تحديد نوع الاختبارات التي تخضع الأرواح أو الأشباح الأبطال لها . ففي الأسطورة ٣ ، لا تفرض الأرواح أي امتحان ؛ بل تقتصر على

دور صحبة طريق ، شهود لامبالين بالجهود التي يبذلها البطل للتغلب على العقبات المادية التي تقف في طريقه . وفي الأسطورة ١ ، تتخلى الأرواح عن لامبالاتها ، ولكنها أيضاً لاتقف موقفاً معادياً ؛ بالعكس تماماً . ذلك أن على البطل أن يقاوم ألفتها بعلم الإستسلام لدعوات أرواح الإناث اللبقة ، ومرح أرواح الذكور المعدي ، والتي تقوم لخداعه ، بدور خليي البال المرحين . وهكذا تتحول أرواح الموتى من أصحاب في الأسطورة ٣ إلى شياطين في الأسطورة ١ ؛ فيما تتصرف تصرف البشر في الأسطورة ٢ ولكن على أنهم معتدون يمارسون شتى أنواع العنف ؛ وهذه الصفة تتأكد على نحو أوضح أيضاً في الأسطورة ٤ حيث تفقد الأرواح كل مظهر بشري ، لأننا نعلم في النهاية أنها هي التي كانت تضطهد البطل بشكل حشرات تزحف كالنمل . إذن ، نلاحظ من أسطورة إلى أخرى تدرجاً مزدوجاً : من سلوك مسالم إلى سلوك عدواني ، ومن تصرف بشري إلى تصرف غير بشري .

وليس هذا كل شيء ، لأنه يمكن أيضاً وضع هذا التدرج المزدوج في علاقة متبادلة مع العلاقات التي يقيمها البطل أو الأبطال مع فئاتهم الاجتماعية .

يؤلف بطل الأسطورة ٣ جزءاً من جماعة دينية ؛ ولاريب في أنه يتحمل مصيره الممتاز بصفته عضواً في هذه الجماعة التي يعمل ضمنها وباتفاق معها . وإذا قرر بطلا الأسطورة ١ الانفصال عن الجماعة ، فلنكي بجدا فرصة — والنص يوضح ذلك مراراً — للقيام بعمل جدير بالتقدير يمكن أن يفيد مواطنيهما ، وهما يعملان ، بالتالي ، لصالح الجماعة ، ولأجلها . غير أن الحب الذي يحس به بطل الأسطورة ٢ نحو زوجته هو وحده مصدر إلهامه ؛ وليست الزمرة الاجتماعية موضوع

بحث أبدأ . فالبطل يشرع في عمله على أنه فرد مستقل ولخير فرد مستقل آخر دون غيره . وأخيراً يقف بطلا الأسطورة ٤ موقفاً سلبياً صريحاً من الجماعة : ذلك أن الفتاة تموت لعجزها عن التواصل ، فهي تفضل الهلاك على الإفصاح عن أفكارها وتتغرب في الموت غربة نهائية على ماتعتقد . وأما الصبي فيرفض اتباع القرويين عندما يقررون الهجرة وترك القبر . اختار البطلان الإنعزال واتجه نشاطهما ضد الجماعة :



شكل (١٣)

يلخص هذا الرسم التخطيطي البرهنة كلها . وأنا أعرف أنها ،

لكي تكون مقنعة تماماً ، لا ينبغي أن تقتصر على أربع أساطير ، بل يجب أن تلمس أخرى ، مأخوذة من وثائق لاتقلد ، تركها لنا رادان عن ميتولوجيا الوينباغو . وآمل مع ذلك أن تصبح البنية الأساسية التي أجملتها هنا أكثر غنى وأشد تعقيداً إذا ما اندمجت فيها بعض الوثائق الإضافية ، لا أن تكون باطلة . ولم أقصد ، إذ شرحت كتاباً صغيراً يعده مؤلفه ولا ريب عملاً قليل الأهمية ، سوى أن أؤكد بمثال واحد خصوصية المنهج الذي اتبعه رادان والأهمية الدائمة المرتبطة بالمشكلات التي طرحها .

* * *

الفصل الحادي عشر

جنس الكوكب^(١)

دارت إحدى محادثاتي الأولى مع رومان جاكوبسان حول طريقة اللغات والأساطير في تحديد التقابل بين القمر والشمس (*). كنا نحاول رصد بعض المفارقات في جنس الكلمات المستعملة للدلالة على الكوكبين هنا وهناك ، أو في صور لفظية تشير إلى حجميهما ولعانهما النسبيين . وسرعان ما كان علينا أن نعترف بأن المشكل لم يكن بسيطاً ، وإن ثمة تقابلاً ، طبيعته الثنائية واضحة أمام الملاحظ الغربي ، كان بإمكانه أن يظهر في ثقافات بعيدة بصور ملتوية على نحو فريد .

(١) على شرف جاكوبسون . محاولات بمناسبة عيد ميلاده السبعين ، موتون ، لاهاي - باريس ، ١٩٦٧ ، ص ١١٦٣ - ١١٧٠ .

(*) يختلف جنس الشمس والقمر من لغة إلى أخرى . فهما في بعض اللغات من جنس واحد ، مذكرين أو مؤنثين ، وفي بعضها الآخر من جنسين مختلفين ، الشمس من جنس مذكر والقمر من جنس مؤنث ، كما في الفرسية وغيرها ، أو العكس ، أي الشمس مؤنثة والقمر مذكر ، كما في العربية ولغات أخرى ، ونلفت نظر القارئ إلى أخذ هذه الناحية بعين الاعتبار . عندما ترد الشمس في هذا الفصل كإله مذكر ، أب أو زوج أو ابن . . . والقمر كإلهة مؤنثة ، زوجة أو أخت أو بنت . . . (م .)

ومن أجل الإحتفال بعيد ميلاد رومان جاكوبسون السبعين ،
الذي يصادف على وجه التقريب مرور خمسة وعشرين عاماً على لقائنا ،
نويت أن أجمع المعلومات المقتطعة ، دونما اختيار ، من مطالعة هذه
المناقشات وذكرها . وهي تتعلق جميعها بثقافات أمريكية . ولكنها
على الرغم من هذا الطابع الإقليمي ، ربما تحت الباحثين على أن يستأنفوا ،
في منظور موسّع ، دراسة مشكل شغل بحق علماء الميثولوجيا في نهاية
القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ولكنه أصبح منذ ذلك الحين ،
على ما يبدو ، سيّاً منسياً .

ثمة لغات عديدة في الأمريكتين تسمى الشمس والقمر بكلمة واحدة .
تلك هي حالة الأيروكية حيث يتضمن لفظ / gaä'gwā / في لهجة
أونوزاغا ، و / Karakioa / في لهجة موهوك ، معنى الكوكبين ،
ويكتمل بمحددة عند الحاجة : / anda-kāgagwā / ، « نجم
النهار » و / soa'-kāgagwā / ، « نجم الليل » . وتعمل لغات
مجموعة ألغوكان ، الواسعة الإنتشار ، بالطريقة ذاتها . فهكذا في
بلاكفوت : / Kèsum / ، « شمس ، قمر » ؛ وفي مينوميني :
/ kē'so / ، « شمس » ؛ / tipāke'so / ، « شمس الليل
الماضي ، قمر » ؛ وفي مونتانيه : / cišekao-pišum / و
/ tepeskau-pišum / ؛ وفي أراباهو : / hieis / ، « نجم
سماوي » ؛ وفي غروفانتر / hīsös / .

وبدل لفظ واحد على الشمس والقمر في السيمينول وهيشيتي
وشوكتو وشيروكي . ويعبر الكوتينيه عن الكوكبين بـ / nata'ne-ki /
والكلامات بـ / sābas / . ويسمي الكينو القمر باسم يعني «شمس ليلية» .
ويحمل القمر والشمس إسماءً واحداً في كثير من لغات أو لهجات

كاليفورنيا ، مثل : آشومافي ، ميدو الشماليين ، كاتو ، ويلاكي ،
ميووك البحيرات ، وابو .

وفي أمريكا الجنوبية تتضمن بعض اللغات كالكاريب والتوبي
لفظين متميزين عادة . وبالمقابل يرجح استعمال لفظ وحيد في قبائل
لغة توكانو : / muhi-pun / في توكانو أووييس ، / evyā /
في كوبيو . ويتوتو يسمون الشمس / hitoma / والقمر / hwibui /
أو / manaidé - hitoma / ، « شمس باردة » . إذا كان شيشبا
الهضبة الأنديّة يملكون ألفاظاً متميزة / Zuhè / و / Chia / للشمس
والقمر ، ويجعلوهما ذكراً وأنثى على التوالي ، فان كايابا السفح
الغربي يقولون / Pa,ta / و / popata / لكوكبين مذكرين ،
ويستعمل ووانا الشوكو كلمة واحدة / edcau / ، « شمس ، نهار ،
قمر » .

وعلى الرغم من غنى معجم لغات جيه ، تؤلف معظم هذه اللغات
اسمي القمر والشمس بدءاً من جذر واحد ، هنا / put- / ، / puol / .
رتلجاً عدة لغات أراواك إلى هذه الطريقة ؛ هكذا ، للشمس والقمر
على التوالي ، / Kamoi / و / kairi / في باليكور ، / Kamu /
و / Kaier / في فايديانا ، / Kxami / و / Kwataua / في الكوستينو ،
/ Kamai / و / Kaimaré / في الباريسي .

استعمال لفظ واحد للدلالة على الشمس والقمر ، أو ألفاظ مؤلفة
من الجذر نفسه ، لا ينطوي قطعاً على اختلاط الكوكبين موضوعياً
وإسناد جنس واحد إليهما . يستطيع الأيروكوا ، في آن واحد ، تسمية
الشمس والقمر بكلمة واحدة ، وتوليدهما على التوالي من رأس وجسد

امرأة مقطوعة الرأس ، أو العكس ؛ ومع ذلك يصورون الشمس مذكرة والقمر مؤنثاً ، على وفاق مع أساطير أخرى تشتق الشمس ، بوصفها نجماً ، من رأس مقطوع لرجل ينظم جسده التدفئة النهارية ، والقمر ، بوصفها نجماً ، من رأس مقطوع لأمراة ينظم جسدها التدفئة الليلية . وعليه ، فإن اللغة تجمع كواكب تميزها الميتولوجيا تمييزاً مزدوجاً : بما يتعلق بجنس الشخص الذي تسند هذه الكواكب أصلها منه . وبما يتعلق بجزء جسد هذا الشخص ، الأعلى أو الأسفل ، الذي يطابق الوظيفتين المختلفتين ، المنيرة والحرارية ، اللتين يباشرهما كل كوكب من جانبه .

في الواقع ، كثيراً ما يبدو هذا التمييز بين الوظيفتين المضيفة والحرارية أهم من تمييز الكوكبين بالمعنى الصحيح للكلمة ، الأمر الذي يشرح على الأرجح تسميتهما ، بصفتها تلك ، بكلمة واحدة . رأينا في هذا الصدد أن لغات توكانو أمريكا الجنوبية تعمل بطريقة ابروكوا والغونكان . غير أن كوبيو لا يضعون الشمس والقمر على مستوى واحد . فيقولون إن الشمس هي القمر الذي ينشر الضياء والحرارة في أثناء النهار . والنجم / ouyâ / بمظهره الشمس ليس له مفهوم مجسم . وبالمقابل ، يحتل القمر ، إله مذكر ، مركزاً عظيماً في التصورات الدينية .

كما أن وارو دلتا أورنيوك ، الذين يسمون الشمس والقمر بكلمتين مختلفتين ، لا يضعون هذين الكوكبين في صنف واحد . يرى الملاحظون أن كلمة / okohi / تدل على أشد لحظات النهار حرارة ، وتتعلم بقدره الشمس الحرارية ، المتميزة من لمعانها . في الواقع يملك القمر والشمس معاً طاقة الإضاءة . ولكن الثانية تملك

وحدما طاقة التدفئة . إذأ ، لا يحوّل وجود اسم خاص دون تصور الشمس على أنها حال من أحوال القمر ، توضّح حالة ممتازة من حالاته . وينطوي مفهومها على تضامن أكبر ، ولكنه ينطوي على شمول أصغر . وهذا ما تعبر عنه ميتاولوجيا وارو إذ تقول إن القمر « وعاء » الشمس .

وكذلك يسمى الشيرانتيه ، وهم من جيه الهضبة الوسطى ، الشمس / bolu / والقمر / wa / ولكنهم يفضلون استعمال كلمة / sdakro / مكان اللفظ الأول ، وتعني « ضوء : حرارة شمسية » . وعلى الرغم من البعد الجغرافي . يملك إيموك - توبا الشاكو أفكاراً قريبة من أفكار كوييو على نحو بارز . فالقمر في الجماعتين ، إله مذكر ، مفترع بكارّة العذاري ومسؤول عن الخيض . والإهتمام يتجه إليه على نحو خاص . أما الشمس / nâla / من الجنس المؤنث ، فلا تظهر إلا في مظهرين : / lidàga / ، « مضيء » ، و / n : tap / ، « مدفأة » . ولا تحتل الشمس مقاماً هاماً في تقاليد هؤلاء الهنود الأسطورية . ومما يدعوا إلى الدهشة وجود حالات ينطبق فيها لفظ الشمس على الكوكب والنهار والفصل على السواء : / Kamu / ، « شمس ، نهار » في الفايديانا ؛ / dè'i / ، « شمس ، نهار » في الشاماكوكو ؛ / bari / ، « شمس ، نهار ، صيف » في كاشيناوا ؛ / antu / ، « شمس ، نهار » . وقت « في آروكان . والأمثلة كثيرة . غير أن وينتو كاليفورنيا يعكسون نظرية الوارو من وجهين ، إذ يرون في القمر « أسفل بطن الشمس المنفضض » .

إن سورارا شمال البرازيل ، الذين يجعلون من التمر خالقهم . يشرحون مكان الشمس الثانوي في أساطيرهم . فيقولون أن كوكب

النهار وحيد في السماء ، فيما يتمتع كوكب الليل بصحبة نجوم لاتحصى .
ونظراً لوعورة المنطقة تقدم القمم بتعددتها نوعاً من عوض أرضي
للنجوم . ويأتي مكان هذه القمم بعد القمر مباشرة في تسلسل الآلهة ،
وتقوم حياله بدور الوسطاء ، قبّل الشمس المتوحدة . والتقابل بين
تعدد نجوم الليل ووحداية النجم النهاري ، المتواتر في أمريكا الإستوائية ،
موجود حتى لدى غواراني الجنوبيين الذين يؤلفون الكلمة الدالة على
النجوم / yaeitata / بدءاً من / yaei / ، « قمر » و / tata / ،
« نار » .

ومع ذلك لم يكن عدد نجوم الليل ليحظى بمثل هذا الاعتبار لو لم
يكن التقابل بينها وبين الليل على نحو أشد من التقابل بين الشمس والنهار .
ففي حالة الليل ، يقترن حضور الكواكب أو غيابها بضوء نسبي
أو بانعدام الضوء ، فيما تحدد الشمس ، التي توافق النهار أكثر مما
تقابله ، درجات مختلفة من النور فقط ، حسبما تشرق أو تتوارى
خلف الغيوم . إن موندوروكو الأمازون ، الذين يهتمون بهذا التفاوت
في أساطيرهم ، يعزونه إلى وجود شمسين متميزتين ، شمس الصيف
وشمس الشتاء ، ويعطون القمر (كوكباً مؤنثاً) بصورة ذات مغزى ،
زوجة للشمس (كوكب مذكر) . وعليه يخناف التقابل الأساسي
عن تقابلنا ؛ فلا يتعين موقعه بين إجرام سماوية بل بين عوامل جوية .
فالقمر ، حسبما يكون مرئياً أو مخفياً ، يحدد في سجل الليل تقابل
النور والظلمات على نحو أقوى مما تفعل الشمس في سجل النهار .
لأنها تضيف حرارة وضوءاً فقط على حالة ضياء يؤكد واقعها « ضوء
القمر » ، نقيض « الليل المظلم » ، حتى عند غيابها . صحيح أن الشمس ،

التابعة منطقياً للقمر ، تظهر بصورة اختبارية أشد نجوعاً . وكونهما من جنسين متميزين أمر يمكن أن يعبر بالتضمن عن هذا التقابل المزدوج . فالشمس مؤنثة والقمر مذكر ، عند دينيه - بو - دو - ليفر ، وداكوتا وميدو وألفونكان الأواسط ، وشيروكي وسيمينول وشيميلاموكوفي ، وتوبا الذين تملك مع ذلك بصددهم معاهمات متناقضة ؛ وترجح العلاقة المعاكسة عند ميكماك ومنيوميني وبلاكفوت وشيشا وسكان بيرو القدماء وآروكان وأونا وباهجان . ومع ذلك نلاحظ ، في أيديولوجية شعوب عديدة ، أن جنس الكوكبين يبدو غير مستقر حسبما نبحت اللغة (عندما تُميّز الجنسين) أو الطقوس أو الأساطير ، وبما يتعلق بالأساطير نفسها ، تبعاً لطابعها الشعبي أو العلمي . وهكذا تحافظ بعض أساطير أراباهو الباطنية تقريباً عن صفة الشمس المذكورة ، ولكنها تصف القمر تارة في مظهر رجل (أخ الشمس الأصغر) ، وطوراً في مظهر امرأة يمكن أن يكون عندئذ زوجة الشمس أو جدة الإبن الذي لثبحه القمر عندما كان شخصاً مذكراً . وعند غير هؤلاء . يتغير جنس الأسماء حسبما تكون مقدسة أو مدنسة .

في نص أسطورة واحدة ، يميز هنود تومبسون الشمس الإلهية ، التي هي ذكر ، من الشمس المرئية ، بنت السابقة والتي تبحت عن أبيها من الشرق إلى الغرب في أثناء مسارها اليومي . ولأريب في أن مزيداً من الاستقصاء يظهر أن الجنس قلما يعبر بمعناه العام عن الكواكب بصورة مطلقة . أشرت إلى قابلية الشمس والقمر للاستبدال تبعاً للتقابلات الأساسية التي يسمحان بالدلالة عليها : نور / ظلمات ، نور قوي / ضعيف . حرارة / برودة ، إلخ . ويبدو أيضاً أن الجنس المسند إلى

كل منهما يقبل الإبدال بمقتضى الوظائف التي تقع على عاتق كل كوكب ،
في سياق أسطوري أو طقوسي خاص .

عند اختلاف جنسي الشمس والقمر ، قد يكونان نسييين أو غير
نسييين ، وفي الحالة الأولى . أخاً وأختاً ، زوجاً وزوجة ، أو مرتبطين
بالعلاقين معاً ، كما يجري في اسطورة سفاح الشمس والقمر التي
يؤكد لها العالم الحديد من طرفه إلى طرفه . هذه الأسطورة تفترض
القمر مذكراً والشمس مؤنثة . نظراً لأن نهجها الأكثر شيوعاً يقوم
على شرح بقع القمر بالعلامات التي لطخت بها فتاة وجه حبيبها المجهول ،
الذي يزورها ليلاً . للتعرف عليه . سكان البيرو هم وحدهم الذين
أقروا ، على ما يبدو . شرعية سفاح المحارم المشار إليه ، إلى جانب
عكس جنس القرينين . ولو أن أساطير كلامات وساليش الهضبة ،
من جهة ، وأساطير قبائل عديدة في جنوب كاليفورنيا . من جهة
ثانية ، تقدم على الأقل مخطط الحل نفسه .

ليمان - نيتشه ، الذي عكف على هذه المسألة مراراً ، يشدد
على أن صيغة الزواج بين شمس مذكرة وقمر مؤنث توزع في أمريكا
الجنوبية توزيعاً أندياً ، من كومانا فتزويلا إلى أرض النار مروراً
بشيبشا وأنكا وآروكان ، وتنتشر بصورة سرية تقريباً بين شاكو ،
بناء على معلومات قديمة حول ميتوانوجيا توبا . وأشار في الوقت نفسه
إلى وجود محور آخر ، عرضاني على السابق ، يتوزع عليه عدد من
الأساطير ، الشمس والقمر فيها أخوان ، أكبر وأصغر على التوالي .

أو أهملنا قبائل غويانا والأمازون (كاريب ، توكونا) حيث
لا يتسم الديوسكوران بسمه كوكبية متميزة ، لكشفت هذه المنظومة
الأسطورية عن توزيع يستمر عملياً من جيه الهضبة الشرقية والوسطى

إلى بولينشييه البامبا ، مروراً بقبائل كسانجو وباكيرى وبورورو وتونى غوارانى الجنوبيين . ولقد أشرنا إلى ظهورها ثانية فى كولومبيا وخط الإستواء وعلى سفح الجبال الأندية الغربى . فالتقابل بين الشمس والقمر لا يظهر بالجنس المذكور أو المؤنث لكل كوكب ، بل بعمرهما المتفاوت ، ولو كانا توأمين . ولاسيما بمواهبهما الطبيعية : كوكب الشمس رزين وحكيم وفعّال ؛ فيما يتصرف أخوه القمر تصرفاً طائشاً ويرتكب شتى أنواع الأخطاء الكبيرة القتالة فى الغالب ، التى يقع على عاتق الأخ الأكبر أمر إصلاحها .

إن ثروة جيه من الألفاظ الدالة على الشمس والقمر ، بعضها مدنس وبعضها مقدس ، تلك تتضمن معنى المظاهر الجوية وهذه تدل على الشخصيات الإلهية ، قد تعكس اتجاهات وسطاً بين المحور « الأخوي » والمحور « الزوجي » ، أو على الأصح ، بين منطقة المحور « الأخوي » التى تتطلب من حيث المبدأ أسماء متميزة لكل ديوسكور ، وشمال غرب الأمازون حيث يرجح اختلاط الشمس والقمر تحت اسم واحد ، حتى ولو أن الشمس لا ترتد إلى مجرد صيغة للقمر . فى الواقع ، إذا كانت قبيلتا كسانجو وبورورو ، جيران جيه القريبيين ، تستعملان أسماء متميزة تماماً : / Kéri / و / Kami / ، / méri / و / ani / ، إلخ . فان جيه يؤلفون أحياناً هذه الأسماء من الجذر نفسه : / pud / و / pudlére / عند كراهو ، و / pudevri / عند تامبيرى ، / mbudti / و / mbuduvriri / عند آبينايه .

لولا هذا المثال ومثال كايابا ، لكننا أميل إلى القول إن بعض الشعوب المتجاورة جغرافياً تعالج تقابل الشمس والقمر بطريقتين : إما

إنها تنسب للكوكبين جنسين أو درجتين واقع مختلفتين ، ولو أن الكلمات الدالة عليهما واحدة ، وإما أنها تنسب لهما جنساً واحداً ، ولكن باعطاءهما عندئذ أسماء وصفات مختلفة . قد يكون التقابل : في الحالة الأولى ، مادياً . وفي الحالة الثانية معنوياً .

تبدو الصيغة أكثر بساطة ، وتكذيبها بعض الأمثلة ، في الشمال والجنوب على السواء ، ومع ذلك نود بحثها بالتفصيل لئلا نرى ما إذا كانت تتعلق بحالات خاصة . في الواقع ، المحور « الأخوي » موجود في أمريكا الشمالية حيث يعرض ، بغض النظر عن التقطيع التقليدي للاختصاصيين الذين يجادلون في تجانس الأمثلة ، توزيعاً تقريبياً شمال - غرب - جنوب - شرق من ساليش في الهضبة إلى آراباهو مروراً بغرو فانتر وكراو وهيداتسا وشاين . وفي نصف الكرة الشمالي أيضاً ، يقطع المحور « الأخوي » محور اختلاط الأسماء ، ولعل وضع شاين وغرو فانتر وآراباهو ، الذين هم جميعاً من الألفونكان الأوسط ، يعرض من وجهة نظر شكلية نوعاً من المماثلة مع وضع جيه . هكذا ، في آراباهو ، / hicinieie / ، « شمس » ، و / bi'gueie / ، « قمر » وذلك بادغام / bi'ga / ، « ليل » و / hieie / ، « نجم » . بما أن جيه وألفونكان يعتبرون الشمس والقمر أخوين ، فإن متطلبات اللغة ومتطلبات الأسطورة تمارس في اتجاهين مختلفين ، اللغة مائلة إلى خلط لفظين في المعجم ، تضعها الأسطورة في زوج ، الأمر الذي يضطررها إلى تمييزهما .

إذاً ، تثبت جميع البيانات السابقة عدم وجود تطابق آلي بين التقابلات اللغوية والتقابلات التي تظهر بطرق أخرى : في المعتمقات

الدينية أو الطقوس أو الأساطير أو الحكايات . إن التباين بين الجنسين في النحو لا يعكس التباين ذاته على الصعيد الدلالي ، وقد يناقضه أيضاً . وأكثر من ذلك : فقد يتفق أن بعض ضروب التباين الدلالية ، المتواترة على عدة أصعدة ، تتناقض فيما بينها . ومع ذلك لو تخيلنا عن مهمة الحصول المستحيلة ، في كل حالة خاصة ، على ترابط دقيق بين جميع الأصعدة ، واكتفينا باتخاذ منظور من عل بصدد واقعات متنافرة لم نبحث منها سوى عدد قليل بالقياس إلى جميع الوقاعات التي يجب إحصاؤها لإستخلاص نتائج عامة ، لبرز مخطط رسم اختزالي ، صالح لتوجيه استقصاء أكثر كمالاً . وهذا الرسم الإختزالي يرجع الحلول التي يعتمدها كل مجتمع (وقد توجد في المجتمع حلول عديدة للشيء الواحد) إلى أجوبة مثيراتها سلسلة من القضايا العنادية . إما أن الكوكبين متميزان وإما أنهما غير متميزين . فإذا كانا غير متميزين تكون الشمس صيغة للقمر أو أن القمر صيغة للشمس . وإذا كانا متميزين يكون الإختلاف جنسياً أو غير جنسي . فإذا كان جنسياً ، يجعل الشمس ذكراً والقمر أنثى أو العكس ، وفي كل حالة يمكن أن يكونا زوجاً وزوجة ، أخاً واختاً ، أو الأمرين معاً . وإذا كان الإختلاف غير جنسي يمكن أن يكونا امرأتين أو رجلين ، ويتقابلان عندئذ بالطبع أو القدرة . ويتضاءل هذا التقابل الأخير أحياناً لدرجة أن أحد الشقيقتين يفقد فرديته ويصبح ضرباً من الصنوف . وفي هذه الحالة ، تحيل القضية العنادية الأخيرة إلى الأولى مبينة أن المنظومة مغلقة من الناحية النظرية على الأقل . وتبرز هذه الخاصة جيداً بصورة خاصة في قبائل نهر كولومبيا وحتى كاليفورنيا . فحسب الجماعات وأحياناً من أسطورة

لأخرى للجماعة الواحدة ، يكون الكوكبان أمرأتين أو رجلين متباينين بعنف ، أو أحدهما بديل للشاحب للآخر .

واضح أن هناك بعض الإنتقالات . وهي لاتناقض الرسم الإختزالي بل تساعد على ترتيب عناصره في مجموعات . وهكذا يدخل إبابو كوكفا بين صيغة الأخوين وصيغة الشقيقتين مرتكبي سفاح المحارم ، صيغة سفاح محارم لوطي وخائب ، وهو اختيار يرغم توبي غوارني الجنوبيين ، الذين يشكل إبابو كوكفا جزءاً منهم ، على أن يحولوا نحو عمدة محاولات إغراء القمر للجنس الآخر ، محاولات يشرح بها أفراد قبيلة ميبا ، وهم أيضاً من غواراني ، أصل بقع الكوكب . فالمرء يرصد إذن نقطة تقاطع محوري في منطقة محدودة . ويلاحظ نقطة تقاطع أخرى في حوض نهر كولومبيا . وإنه لذو مغزى أن تنتهي الأساطير هنا وهناك بمبادلة الأدوار بين شمس ليليه في بادئ الأمر ، وقمر نهاري في في بادئ الأمر . ولكن أواره كان يوشك أن يمحق الأرض .

وفي مكان آخر ، تدور العلاقة الأخوية على مدارها وتصبح علاقة زوج أخت وأخ زوجة ، علاقة خال وابن أخت ، وحتى أب وابن . وعندئذ تنتقل من أفقية إلى عمودية . إن المنظومة ، أي منظومة ، تتطور وتنظم تحت تأثير منظومة مجاورة ، كما لو أنها تتعرض لجاذبيتها عن بعد . فكل منظومته تابعة بمعنى من المعاني للمنظومات الأخرى كافة . ولكي يحاول المرء فهمها ، لابد له من إداركها إجمالاً وفي علاقات تبعيتها المتبادلة .

نظراً لانتشار أسطورة سفاح الأشقاء في بلاد الأمريكتين وحتى

إلى أبعد من ذلك ، يبدو من الطبيعي اعتمادها على أنها محور إسناد . في الواقع ، إن اتجاه المحور في المكان وبنية الأسطورة المنطقية يجعلان الأسطورة ، بوساطة التغيرات المعكوسة ، أقدر على توليد الصيغة الأخوية والصيغة الزوجية من أي من هاتين الصيغتين على توليد اتجاه المحور أو بنية الأسطورة . ففي كل مكان في أمريكا ، يطرح الفكر الأسطوري مسألة تناوب النهار والليل المنتظم ، التي تستتبع بقاء الكوكبين على مسافة معقولة ؛ ذلك أن قربهما أو بعدهما المفرطين قد يسببان إما نهاراً طويلاً وإما ليلاً طويلاً تثير خطره أساطير أخرى . في أسطورة سفاح الشقيقتين ، تظهر الدورية اليومية على أنها مركبة للقوى الممارسة في اتجاه معاكس والتي تتوازن : نزعة الشقيقتين السفاحية تقرّبهما ، والإستنكار الجماعي يبقيهما منفصلين . ومن جانبي هذا الوضع العارض ، تستطيع الأسطورة باوغ حالتين من القصور الذاتي : إما بالغاء تضاد الحسنين بالصيغة الأخوية ، وإما بالغاء علاقة القرابة بالصيغة الزوجية . ولكن التكاملية المادية ، في الحالة الأولى ، تترك المكان للتكاملية (*) المعنوية ؛ وفي الحالة الثانية ، ينعكس قطبا التكاملية المادية . وعلى ذلك ، لا يتغلب التحول الأسطوري على التناقض في محور إلاّ ليجده في محور آخر ، وعدد الوسطاء يزداد في كل محاولة توسط .

إذاً ، لا يكفي النموذج الثنائي الذي وضعنا خطوطه الأولى . ذلك أنه يسمح بتحديد قيم تتسم بطابع حدّي تحديداً تجريبياً ، ولكنه لا يسمح بترجمة خصائص مشخصة وقياس درجات القرابة . وللوصول إلى ذلك ، يلزم وضع نموذج قياسي حيث ينضوي وضع الأسطورة الابتدائي والنهائي في حيز ذي عدة أبعاد ، كل بعد منها يقدم وسيطاً

(*) - تامة : Supplémentarité

تتنظم على طوله ، بأنسب الطرق ، تغيرات وظيفة دلالية واحدة .
 بعبارة المسافة ، قد يكون الكوكبان مقترنين ، متجاورين ، على مسافة
 معينة ، متباعدين ، أو منفصلين . وعبارة الجنس ، قد يكونان
 ذكرين ، رجل وامرأة أو خنثيين ، امرأة ورجل ، مؤنثين . وبتعابير
 الأنواع المحددة على نحو آخر : شئيين ماديين ، حيوانين ، بشريين ،
 ظاهرتين جويتين ، نجمين ، كوكبين ، خالقين . وبما يتعلق بالصلوات
 العائلية : قريبين ، شقيقين ، نسيبين ، حليفين ، أجنبيين . بما أنه ليس
 من الثابت أن الكوكبين ينتميان إلى جنس واحد في بداية الأمر ، فثمة
 وسيط خامس سيعبر عن تجانسهما وتباينهما النسبيين ، ووسيط سادس
 سيعبر عن التغيرات بعكس اتجاه التزامن والتزامن ، حسبما يحتفظ
 كل حدّ بطبيعته الأولى حتى النهاية أو غيرها في أثناء الحكاية .

لنوضح المنهج بمثال . أسطورة مخرب أعشاش الطيور الشيرانية ،
 المدروسة في **النبيء والمطبوخ** (ص ٨١ - ٨٤) يمكن ترميزها بكلمتي :
 شمسي وقمري ، نظراً لإنتماء البطلين إلى وحدتين اجتماعيتين متكاملتين
 ومتعارضتين ، كل منهما مرتبطة بواحد من الكوكبين . نقول إذن
 إن شخصيتي هذه الأسطورة اللتين تجسدان الشمس والقمر هما :
 (١) منفصلتان ؛ (٢) مذكرتان ؛ (٣) نسيبتان ؛ (٤) بشريتان . وبما
 أنهما تبقيان كذلك في الأسطورة كلها ، يكون الزوج متجانساً ومتزامناً ،
 غير أن البطلين في أسطورة سفاح الشمس والقمر ، هما : (١) منفصلان ؛
 (٢) امرأة ورجل ؛ (٣) شقيقان ؛ (٤) سماويان . الأخ والأخت ،
 البشريان في أول الأمر ، يتحولان في آن واحد إلى جرمين سماويين ؛
 فالزوج إذن متجانس في التزامن . ولكنه متنافر في التزامن ، إذا كان
 القمر والشمس ، مثلما يحدث أحياناً ، مختلفين دائماً .

عندما لا يتطلب النموذج سوى ثلاثة وسطاء ، يمكن تمثيل كل أسطورة بمسار يحدد أصوله وعزومه المتعاقبة عدد واحد من الإحداثيات . وعندئذ تتسنى مقارنة المسافات الدلالية بين هذه المسارات ذات العلاقة بالجغرافيا والتاريخ ، أملاً في دمج الجوانب الثلاثة . ولكننا ذكرنا ستة وسطاء وقد يزيد تقدم البحث هذا العدد . وعلى الرغم من تعقّد المنهج الذي يستبعد إمكان معالجة المشكل بطرق بيانية ، فإنه يقدم على الأقل قيمة حدسية . ومجرد وضع خطوطه الأولى يكفي للاقتناع بأن الأساطير لا تجعل من جنس الكوكبين مسألة منفردة . فهي تتركب المفاهيم المتعاقبة بها ، مع كثير غيرها ، بغض النظر عن مصدرها الإختباري . ويمكن أن نقول عن الشمس والقمر الشيء نفسه الذي نقوله عن موجودات طبيعية لا تخصّ يستعملها الفكر الأسطوري : إنه لا يحاول إعطاءها معنى ، بل يعبر بها عن نفسه .

* * *

الفصل الثاني عشر

الفطوري في الثقافة

بصدد كتاب واسون^(١)

من المعلوم أن أناشيد R.g keda تخصص مكاناً رفيعاً لنبته مسكرة ، هي السوما ، كان الكهنة يشربون عصيرها المصفى ، والممزوج بالخابب أو اللبن ، خلال الطتوس ، ولا سيما المكافون بتمثيل شخصية الإله أندرا وحوذيه فايو . كما عرف قدماء الايرانيين شراباً مسكراً سمي هاووما في الآفيسا ، كان ولا شك كالسوما . وقد وضع العلماء المتخصصون بالحضارات الهندية ، منذ القرن الثامن عشر ، فرضيات مختلفة حول هوية هذه النبتة ، تتميز بطابعها الاعتباري ، عندما لم تكن ملفقة بالمعلومات المتوفرة . في الواقع ، اضمحل سر السوما ، ان لم نقل عبادته ، بعد العهد الفيدي ، ولا تذكر النصوص اللاحقة سوى انواع بديلة Ephedra ، Sarcostemma ، Periploca يستطيع علماء

(١) الإنسان ، المجلة الفرنسية للأنثروبولوجيا ، مجلد ١٠ ، ع ١ ، ١٩٧٠ ،

النبات تعيين هويتها ، ولكن دورها على أنها بديلات صريحة يستبعد امكان ترشيحها لتمثيل النبتة الاصلية . كما لا يمكن ان يكون السوما مشروباً مخمراً أو كحولاً . فقد كان الآريون في العصر الفيدي يجهلون التقطير ، هذا الاكتشاف الوسيط ! ويقابلون مقابلة تامة بين السوما الذي يتصورونه مذكراً . وبين المشروبات المخمرة التي لا يجهلون لها . وانما يعتبرونها مؤنثة ، وتسميها النصوص الفيديّة باسم مختلف هو sūrā .

في كتاب يعتبر كنزاً مرجعياً بحمال ورقه المطبوع طبعاً مائياً وجودة طباعته وتزيينه بالرسوم وعدد نسخه المحدود (السوما ، فطر الخلود الالهي ، نيويورك ، ١٩٦٨) ، يضع واسن فرضية ثورية عن طبيعة السوما ، وتمضي النتائج المترتبة عليها بعيداً جداً بحيث لا يستطيع الاتنولوجيون ترك مهمة نشرها للمختصين بالحضارات الهندية . السوما ، في رأي المؤلف ، هو الأمانيت قاتل الذباب أو الفطر البرتقالي الكاذب ، المعروف جيداً في فرنسا حتى من جامعي الفطور ، وكانت معظم الشعوب الآسيوية القديمة : كامشاوال أو إيتلمن ، والكوريك ، والشوكشي ، واليوكاغير ، منذ القرن الثامن عشر ، تصنع منه شراباً طقوسياً وتكرس له أحياناً عبادة حقيقية بسبب خصائصه التي تشير للهلوسة .

لقد لفتت اعمال السيد روجيه هايم الانتباه ، في فرنسا وفي العالم ، الى الفطور المثيرة للهلوسة ، التي اكتشف واسون ثانياً اهميتها ودورها عند هنود المكسيك . كانت المصادر القديمة تشير الى استعمالها اشارة غامضة ، وكان واسن صاحب الفضل العظيم في العثور على استعمال هذه الفطور المتنوعة وعبادتها ، المستمرين عند بعض الجماعات الالهية :

وإنما بلا علاقة مع أمانيت العالم القديم : الموجود مع ذلك في مناطق عديدة من العالم الجديد .

في عام ١٩٥٧ ، نشر واسون والمرحومة زوجته ، التي ماتت بعد ذلك بقليل ، كتاباً في مجلدين : الفطور ، روسيا والتاريخ ، يبشرون باعلان اهميته للجمهور الفرنسي (١) ، لأنه كان يفتح لباحثنا مجالاً جديداً وخصيباً ، هو مجال علم الفطور الاتنولوجي . روى واسون ، وهو من أصل انجاء ساكسوني ، كيف أنه لاحظ وزوجته ذات الاصل الروسي ، في أثناء قيامهما ببعيد زواجهما ، بزهة في جبال كاتسكيل تناقض موقفيهما من الفطور : كان هو يجهلها أو يخشاها وكانت هي تحبها . ومنذ هذه الملاحظة ، التافهة في الظاهر ، بدأ الزوجان استقصاء طويلاً كشف لهما الطبيعة الانفعالية لردود الفعل التي تلاحظ لدى مختلف الشعوب أو المجموعات الثقافية ، ازاء الفطور . وتراوح ردود الفعل تلك من نفور الشعوب الجرمانية او الساتية نفوراً حقيقياً الى الحماسة الممجدة لدى السلافيين والقسم الاعظم ، من حوض البحر الابيض المتوسط . وبالاستناد الى ذلك ميّز واسن وزوجته ، وهو أول تمييز من نوعه ، بين الشعوب صديقة الفطور والشعوب عدوة الفطور ؛ وقد تحققت مؤخراً من ملائمة هذا التمييز في ظروف ممتعة : اسمحوا لي بروايتها ، في أثناء عشاء ، دار الحديث حول الفطور ، فأوجزت أمام المدعوين فرضية واسون المتعلقة بالسوما ، محيلاً على تمييزه الذي اشتهر منذ ذلك الحين . فانبرى زميل بريطاني الى الرد بشيء من القسوة وجزم باستحالة تحديد اختلافات بين الشعوب على هذه الدرجة من العمق ؛ وعلل قلّة اهتمام الانجليز بالفطور بخلوّ

(١) « قل لي أية فطور . . . » ، اكسبريس ، ١٠ نيسان ١٩٥٨ .

بلادهم منها تقريباً . فكان محدثي يقدم على هذا النحو برهاناً كاملاً على عداوته الوطنية للفطور ، ذلك أن في إنجلترا ، بالطبع ، من الفطور متدار ماهو موجود في غيرها ، ان لم يكن أكثر .

ولكن ، كيف نشرح هذه المواقف المختلفة ، المحاطة دائماً بهالة من السر ، والتي مازالت تثير لدينا ردود فعل عاطفية ، انجائية أو سلبية ؟ لقد افترض واسون وزوجته ، منذ ١٩٥٧ ، بقاءها آثاراً من عبادة قديمة للفطور ، مؤيدة بالمعتقدات الشعبية وأصل الاسماء الدالة هنا وهناك على بعض الأنواع . وفي كل مكان في العالم تقريباً ، تقرن هذه الآثار إما بالرعد والصاعقة وإما بالشیطان أو الجحون . ولعل مواقفنا من الفطور تعكس هكذا تقاليد قديمة جداً ، ترقى على الأرجح الى عصر الحجر المصقول ، أو العصر الحجري القديم ، كبتها الغزوات الساتية والجرمانية أولاً في مكان وقوع هذه الغزوات أو ممارسة نفوذها ، ثم كبتها المسيحية في اوروبا كلها وانما بنجاح متفاوت . وبالإضافة الى المعتقدات المنتشرة والعادات ، فان عبادات قدماء الاسيويين في سيبيريا الشرقية ، وعبادات هنود المكسيك تستمر شواهد معزولة ، دون وجود علاقة محتمة بينها ، كما يظن واسون ، ولنا عودة الى هذه النقطة . وثمة معلومات تشير الى انتشار عبادة الفطور في اوروبا ، حتى زمن متأخر نسبياً . وقد تكون أكثر انتشاراً أيضاً ، لو صح أن الفطور كانت قد انتقلت ، كما يؤكد المؤلف في كتابه الأخير ، الى الهند بواسطة الآريين ، الذين يرجع أصلهم الى أوراسيا ، في منطقة من المناطق الواقعة بين الهند وسيبيريا . فقد كانوا ، في اقامتهم البدائية اذن ، أقرب الى غابات السندر والصنوبريات ، الأشجار الوحيدة التي تتيح تكاثر

الفطر البرتقالي الكاذب ، هذا إذا لم تكن اقامتهم على حدود هذه الغابات .

يستند واسون ، في صياغة فرضيته : الى اعتبارات سلبية في بادىء الأمر . فلا يمكن لاي من الانواع النباتية المقترحة أن تحل محل السوما على نحو جدي . وبرهنه على هذه النقطة : المعززة ببحث تاريخي ونقدي أعدته له السيدة أوفلاهيري وادرج في كتابه : تبدو قاطعة . ومن جهة ثانية ، إن النصوص الفيدية ، التي تطنب جدا بالسوما ، والتي تغالي في استعمال الاستعارات اوصف هذه النبتة . لا تتضمن أية اشارة الى جذورها واوراقها وزهرها وبذورها ، ولا الى زراعتها . وبالمقابل ، قيل مراراً أن السوما يأتي من الجبال العليا ، ربما جبال هندو - كوش أو هيمالايا حيث ينمو شجر السنذر والصنوبريات على ارتفاع ٢٥٠٠ إلى ٥٥٠٠ م تقريباً . وهذه المعطيات تستبعد المرشحات الممكنة . باستثناء الامانيت قاتل الذباب الذي عرفه الآريون على الأرجح في متر اسلافهم وتزودوا به ، بعد غزو الهند ، بشكل مجفف ، من الشعوب الهمجية والمعادية التي كانت تقيم في الجبال الشمالية . وتشير نصوص اناشيد عديدة الى وجوب اضافة الماء ثانية الى السوما قبل تحضيره .

ثمة اصناف عديدة من الفطر البرتقالي الكاذب ، تتدرج ألوانها من الأحمر الساطع الى الأصفر الذهبي . وتسمي R.g, keda في وصف السوما باستمرار النعت hãri الذي يغطي تشكيلة الالوان المشار إليها ، وتُفضل البديلات ذات الألوان الحمراء . وتتفق الاناشيد الفيدية مع المعتقدات الشعبية المؤكدة ، فيما يتعلق بالفطور ، فتعتبر السوما ابن الرعد أو الصاعقة . وعندما نتفحص مختلف مراحل نمو الامانيت ومختلف المظاهر التي يظهر فيها ، تكتسب جميع استعارات

١١ R.g. Keda . أو التي نعتبرها كذلك ، قيمة لفظية ووصفية .
ذلك أن الامانيت ليس نبتة من النباتات بل هو هذا الفطر الذي تتسنى
مقارنته بقرص الشمس الأحمر أو تشبيهه بـ Agni ، النار ، الذي يمكن
القول عنه إنه « يدع لونه ينضج عندما يغادر غلافه » (المكون ، كما
هو معلوم ، من غلالة بيضاء . تبقق اجزاؤها قبعته زمناً طويلاً) ؛
وإنه « يصنع من الحليب لباس ابنته » ؛ وإنه « يظهر نهاراً بلون النار
وليلاً بلون الفضة » ؛ وإن « قشرته من ثور ولباسه من خروف » ؛
وإنه « العين الوحيدة » و « دعامة السماء » و « سرّة العالم » ؛ وإنه
« بلربناته الألف يفوز بالصيت القوي » ؛ الخ . إذا لم يكن السوما
فطراً فكيف يتسنى تشبيهه بضرع وحلمة صورتين تتضحان عندما
نفكر بالقبعة الممتلئة والقدم المتورمة في قاعدة هذا الغاريقون ؟ وعلى
النحو الذي يتصف بأنه أكثر ما يكون براعة واقناعاً للقارىء . مثل واسون
كل صورة من هذه الصور برسم ملون يوضح جانباً من جوانب الامانيت
قاتل الذباب . ويؤكد التوافق ، الغريب أحياناً ، مع الصور البيانية
التي اتجه الظن الى أن الاناشيد القديمة كانت تاجأ إليها .

وما قد يسمى « الحجة الدبوس » في كتاب واسون ، يبدو كذلك
أكثر مدعاة للقلق . ورد في R.g keda مقاطع غامضة كثيرة ،
استقطب احدها اهتمام الاختصاصيين . والمقصود جملة في البيت الرابع
من النشيد التاسع ، ٧٤ ، يترجمها رينو كما يلي : « إن السادة اصحاب
المثانات الملائى يبولون السوما المنذفع » ويترجمها واسون بطريقة أكثر
ركاكة : « إن الاشخاص المتفخين يبولون السوما الذي يسيل » (ص ٢٩)
مالذي يمكن أن يعنيه ذلك ، إلا أن يكون بول آكل الامانيت ، كما
أشار جميع الملاحظين في سيريرا الشرقية ، كان على قلر كبير من القيمة ؟

فاذا شرب البول شخص ثانوي أو المسمم ذاته : فانه يحدث أو يحدد
النشوة ذاتها التي يسببها ادخال الفطر الطازج ، أو المجفف غالباً ، في
المعدة. وهناك ما هو أكثر من ذلك: إن الوثائق الانتوغرافية ، المتعلقة بقدماء
الاسيويين : تحمل على الظن بأن هذا البول كان يمكن تفضيله على المادة
الاولية ، لأنه أقوى ، على قول بعضهم ، أو لأن المركبات الكيميائية ،
الماثلة في الفطر والمسؤولة عن العوارض البغيضة ، على قول بعضهم
الآخرين ، تزول خلال مرورها في الجسم ، فيما تبقى القلويات التي
تثير الهلوسة . فاذاً : كان اهالي سيبيريا يمارسون اسلوب استهلاك
متميزتين : إما الفطر نفسه . وإما البول المفرغ من شخص ثمل . وعليه .
تذكر النصوص الفيديّة مراراً . وجود السوما بشكليّن (IX ، ٦٦ ، أبيات
٢ ، ٣ ، ٥ ، ٥٠ ، ٥١ ، واسون : ٢٥ - ٢٧) . وتدين الآفيستا (٤٨ : ١٠) ،
في نص غامض برأي واسون الا إذا تم اعتماد التفسير المقترح ، « الذين
يستسلمون لخداع الكهنة ببول النشوة » . كما يذكر المؤلف مشهداً
من ماهابهاراتا (اسفا ميذا بارفان : ١٤ - ٥٤ ، ١٢ - ٣٥) ينعم الاله
كرشنا خلالها على محميّه ، عوضاً عن الشراب : ببول منبوذ يتضح
أنه انلسرا ، وأن البول ذاته شراب خلود .

وليس أقل ترابطاً مع هذه التفسير ما ذكرته النصوص الفيديّة من
وجود ثلاث مصافي متعاقبة تستخدم في تحضير السوما . كانت المصفاة
الثانية ، المتنوعة من الصوف ، شيئاً تقنياً ، على ما يبدو ، ولا يطرح
أية مشكلة . غير أن المصفاة الاولى ، الشبيهة بعربة سماوية تحتازها
اشعة الشمس . لا يمكن ان تطابق الا الفطر ذاته : تشبه نبتة السوما
غالباً بالنار والشمس . ويظهر الفطر القوي . الذي تبقى قبيته الحمراء
الساطعة . وشاة بقطع من الغلالة على مسافات منتظمة في مظهر معرق

يذكر بمصفاة . وأما المصفاة الثالثة : فيبقى دورها وطبيعتها غامضين باستثناء مايتعلق بالتعرف فيها على جسم المستهلك بالذات - وهو ، والحالة هذه - الكاهن الذي يجسد اندرا - الذي يمر السوما خلاله ليصفو ويتدفق بشكل بول . والواقع أن عدداً من الآيات يهيم بسير السوما في معدة الإله وبطنه وامعائه (١) .

ينتج من ذلك كله : على مايلدو ، أن الهنود الآريين ، الذين ادمنوا استهلاك الفطر البرتقالي الكاذب استهلاكاً طقوسياً في مساكنهم البدائية ، حاولوا ، بعد دخولهم الى الهند ، الاحتفاظ ببعض مصادر التموين عن طريق الحصول على الفطر المجفف من شعوب الجبل المتوحشة ؛ ولما حيل بينهم وبين هذه المصادر طوال فترة كبيرة ، حافظوا على العبادة التقليدية ، على الأرجح . بفضل نباتات بديلة ناجعة تقريباً يصفها الادب البراهماني ويناقشها . ثم زالت العبادة القديمة تماماً . وإذا أصبح الهنوس اعداء الفطور ، راحوا يخلطون مجموع الفطور غير الصالحة للأكل تحت اللفظة المحقرة : « بول كلب » . وبالمقابل بقي السيخ والمسلمون ، سكان البنجاب وكشمير والمناطق الشمالية الغربية ، أي المناطق الاولى التي احتلها الآريون ، من اصدقاء الفطور ، ويعبر وراء الحدود الجغرافية أو الثقافية للهندوسية على بعض آثار العبادة القديمة ، وعلى الأرجح في الصين ، التي دخل إليها تقليد « لينغ

(١) في منشور حديث (« السوما والفاريقون الكاذب . رد واسون على الأستاذ برو » ، دراسات اتنولوجية - فطريات ، ع ٢ ، متحف النبات في جامعة هارفارد ، كمبريدج ، ت ١٩٧٢ ، ٢) تفضل السيد واسون بذكر الجملتين الأخيرتين من هذه الفقرة تأييداً لقضيته . ولكنني ، كما في ما يتقدم ، وقبل الشروع في المناقشة ، كنت أحاول هنا فقط أن أكون لسان حاله .

شبه « ، » فطر الخلود « ، من الهند ، بحسب واسون ، وتجسد في القرن الأول قبل الميلاد بصورة طارئة في « السُمِّيَّة الملمعة » * وقلدته الايقنة بعد ذلك تقليداً أميناً . وربما أيضاً بواسطة الفرس ، عند المانويين الذين يتهمهم سان اوغستان ، وقد شاركهم معتقداتهم لفترة ، بأنهم من هواة الفطور ؛ اتهام يعثر عليه بعد ذلك بعدة قرون ، في قول اديب صيني ضد ملّة مانوية مهاجرة . كما ينكر النص المشار اليه على الملّة قيامها باستخدام الفطور الحمراء والبول البشري على الارجح ، كماء شعائري . ويلاحظ واسون بهذا الصدد أن مجوس منطقة بومباي ، المؤمنين بديانة زرادشت ، يشربون بول الثور بطريقة رمزية .

يستند المؤلف مراراً الى هذا الموقف الايجابي من البول المناقض جداً لموقفنا الذي يشبهه ببراز ، ليري فيه اثرا من المجموعة الدينية المتمحورة حول الفطر البرتقالي الكاذب ، والتي يحتل شرب البول ، كما هو معلوم ، مقاماً رفيعاً فيها . وحتى أنه يفترض نشوء هذه المجموعة في جوار الرنات ، لأن هذه الايليات تأكل فطور الامانيت التي تسممها أيضاً ، وتحب البول البشري حباً قوياً ، ويتضاعف حبها ذاك مراراً ، اذا احتوى هذا البول على قلوبات الفطر . ولعلّ هذه الحيوانات التي دجنّها السييريون علمتهم شرب البول على الأقل . الفرضية خادعة ولكنها واهية ، لأن واسون نفسه كشف لنا أن ثمة أناساً في مكان آخر من العالم اكتشفوا ، دون أن يستفيدوا من أي وساطة حيوانية ، قدرة فطور أخرى على اثاره الملوسة ، وأن مواد الانتحاء النفسي في الامانيت ستكون ، في رأيه ، هي وحدها التي تعرفها الشعوب المسماة بدائية أنها لا تتلف بالاستقلاب . وعليه ، تتسم المواقف الثقافية من افرازات

(«) -- نوع من الفطور « م » .

الجسم البشري ، كالمواقف الأخرى كلها ، بسمه التمحور على الحضارة إن اشمئزنا من البول ليس ظاهرة طبيعية ، وقد وقفت شعوب كثيرة من هذا السائل ذي الاستعمالات العديدة موقفاً أكثر اتصافاً بالموضوعية من موقفنا . وكما كان الاستراليون يستعملون الدم المسحوب من قضابانهم المشقوقة في صنع الصمغ ، كانت شعوب عديدة ، كما في غرب امريكا الشمالية ، تستعمل البول في اغتسالات شعائرية أو لمجرد غسيل الشعر . هل يستفاد من ذلك ان اجدادهم استهلكوا الامانيت سابقاً ؟ هذا ممكن بل ومحتمل ، نظراً لأصلهم الآسيوي البعيد ، وسأعرض فيما بعد حجة قد توحى باستعمال أحدث ولكن الاستناد إليها لا يبدو ضرورياً لكي نفهم أن شعوباً محرومة من منتجات كيميائية مصنعة ، قد استغلت خصائص المواد الطبيعية ، الوحيدة التي كانت في حوزتهم ، استغلالاً تاماً .

وبالمقابل ، يمكن جني مزيد من الفائدة في خلط الفطور غير الصالحة للأكل ، في الهند وعند اليوكاغير (الذين كانوا يقابلونها بذلك مع فطور الامانيت التي يسمون باستهلاكها) ، تحت لفظ « بول كلب » . تبدو هذه الصلة المكررة على بعد آلاف الكيلومترات ، صعبة التعليل ، إن لم يكن بتدخل معتقد ضمني كانت تؤيده التجربة في سيربيا ، ويقدم وجوده القديم في الهند الحلقة اللازمة منطقياً لشرح التقارب بين البول والفطور (١) . أما وقد علمنا ان الانتحاء النفسي . في الشروط المطلوبة ، يعادل ، من الناحية الاختبارية ، الفطر مثير الهلوسة ، يمكن افتراض :

(١) في أثناء محادثة جرت بيننا مؤخراً ، جعلنا واسون نلاحظ وجود صلة اختبارية بين البول وبعض الفطور . وهكذا يبدو من الثابت أن البول ، البشري أو الحيواني ، يساعد نمو فطور الزبل . وقد لوحظ ذلك في غابة بولونيا . . .

(أ) [بول بشري ← أمانيت] : : [بول كلب ← فطر عادي]
 (ب) [أمانيت : فطور أخرى] : : [بشر : كلاب]

يثبت كتاب واسون ، بطريقة مقنعة في رأينا ، أن الامانيت هو
 انسب النباتات المرشحة لتمثيل السوما . ذلك أن هذا الترشيح يسمح
 في الواقع باعطاء معنى لافتراضات وصيغ كانت تبدو حتى ذلك الحين
 مجردة منه نهائياً . ومن جهة ثانية ، إن النقاد الملهمين بعداوة لاشعورية
 نحو الفطور هم وحدهم الذين قد يشعرون بالخرن ازاء اضطراؤهم
 للتسليم في نهاية الامر بان البوح الغنائي المدلل في الاناشيد الفيديّة لايتوجه
 الا إلى فطر . لأن هذا البوح الغنائي قد يوجد اليوم أيضاً بكامل قوته
 تقريباً ، على لسان سلافي يتنزه في الغابة فيقع فجأة على فطور برزت
 حديثاً من الارض .

ومع ذلك لا ريب في أن الحل المقترح يطرح بعض المشكلات فيه
 خارج مجال الدراسات الفيديّة ، مجال سأتجنب الدخول فيه لعدم الاختصاص
 حتى مع الاحتفاظ بالاعتراضات ذات الطابع التاريخي أو الفيلولوجي .
 التي يرى الاختصاصيون ضرورة ابدائها ، ترد إلى الذهن اسئلة عديدة .
 ففي العهد الذي بلغت فيه الطقوس الفيديّة اوج نشاطها ، بحسب واسون
 نفسه ، كان الاستعمال مقتصرأ على الفطور المجففة ذات المنشأ البعيد .
 ان الاناشيد . وان صح تفسيره ، كانت مع ذلك تستمر في وصف
 المظاهر الاكثر سرعة في الزوال التي تبديها الفطور خلال نموها في
 بيئتها حصراً ، وصفاً مسهباً . فهل ينبغي التسليم اذن بأن لجناً من الكهنة
 كانت تقوم بملاحظاتها على الطبيعة ثم تروي هذه الملاحظات ؟ لا تتضمن
 الوثائق المذكورة مايشير الى ذلك ، الأمر الذي يدل على احتفاظ

الاناشيد بذكرى ملاحظات وضعها قبل وقت طويل الهنود الآريون في موطنهم البدئي ، ولكنها كانت عاجزة في زمن اقامة الطقوس عن تقديم معنى للمشاركين فيها الذين وجدوا انفسهم اذن ، من هذه الناحية ، في وضع كوضع الشارحين المتأخرين . ولا عجب في ذلك لأن غموض طقس من الطقوس لا يؤثر بالضرورة في خطوته . ولكن يجب أن نحسب حساب هذا الفارق الغريب بين الممارسة الشعائرية وبين تعبيرها الشفهي . ومن جهة أخرى لا يمكن أن يغيب عن البال أن تفسير واسون يفضي الى نتائج تتجاوز المشكل الذي تطرحه طبيعة السوما . فلو كان على صواب ، لتغير الاتجاه الذي نبحت فيه الأدب الفيدي في مجمله . فقد نكون أمام صيغ وصفية لاتستعمل الاستعارات الا لتطويق الواقع عن كتب . بدلاً من مجون غنائي ولفظية جاححة لايتحملها غالباً غير الاختصاصي . ولكن ، لو صح ذلك في هذه الحالة لوجب أن يكون كذلك في حالات أخرى ، وللمحنا أفق شتى انواع المفاتيح التي ينبغي اكتشافها وكل منها يقود معنى مخيفاً ، وإن لم يكن هذا الافق بعد على درجة من التكون تثير حماسة المختصين بالحضارات الهندية .

فاذا كنا ، على سبيل المثال ، لانكتفي بالاستناد الى استعمال مجازي يوحيه اللون الاحمر للفطر لنشرح أن الاناشيد تطلق على السوما غالباً اسم النار المؤلهة آغني ، فان علينا أن نهتم بتأملات واسون البارعة بصدد صورة لفظية من نموذج pon ، يكشف عن وجودها في اللغات الاسيوية القديمة من جهة ، ومن جهة ثانية في جميع اللغات ذات الأصل الاورالي الذي يضم السامودية ولغات المجموعة الفنلندية - الاوغرية . وهذه الصورة اللفظية تتضمن حسب الاحوال معنى الفطر وطبل الشامان والنشوة وفقدان الوعي أو العقل . ويعتقد السيد واسون

بإمكان ربطها بصورة لفظية هندية أوروبية قديمة ، اعطت حسب فقهاء اللغة ، الكلمة اليونانية sphongos و اللاتينية fungus « فطر » ، والانجليزية punk ، في رأي المؤلف ، التي تعني فتيل القداحة وعليه ، فإن السندرة ، التي توفر جذورها بيئة ملائمة لنمو الفطر البرتقالي الكاذب ، هي المضيف المفضل . كذلك لفطر الصوفان . وهكذا نشاهد إعادة تشكيل ثالث قديم ، انتشر سابقاً في أوراسيا الشمالية كلها ، يجمع السندرة - « شجرة الحياة » في نظر معظم شعوب هذه المنطقة - وفطر الصوفان ، الذي تأيد استخدامه بمثابة فتيل قداحة منذ عهد ماغايحوز ، والامانيت الذي يمد بالالهام الإلهي .

إن سوما R.g, Keda ، من هذا المنظور ، لاتؤلف مشهداً معزولاً في تاريخ العالم الآسيوي ، بل المظهر الأخير لعبادة أوراسية واسعة الانتشار ، جعلتها الأساطير الخاصة بشجرة الحياة وعشب الخلود تستمر في كل مكان على وجه التقريب . وبدءاً من هذه النقطة ، يمكن بالتأكيد أن نمضي بعيداً جداً . إلى حد أن نرى مثلاً في شجرة المعرفة ، والثمرة المحرمة ، في سفر التكوين ، الصورة الأسطورية ، وإن كانت مازال سهلة المعرفة ، للسندرة المقدسة السبيرية التي تستضيف على ساقها الفطر الناري ، وعلى عرقها الامانيت الذي يفسح المجال إلى المعرفة فوق الطبيعية . ويمضي واسون أبعد من ذلك أيضاً عندما يمس الفكرة المتمثلة في أن الظاهرة الدينية ، منظوراً إليها في مجموعها ، يمكن أن تجد أصلها في استعمال الفطور التي تثير الهلوسة .

إن هذه التركة الكلية الفطورية هشة بالتأكيد ما لم تؤيد بدعم نظري .
وواسن يقتبسها (ص ٢١٧ و ٢٢٠) من الآنسة ماري بارنارد ، التي

تدعي في كتاب حديث (صانعو الاساطير ، مطبوعات جامعة اوهيو ، ١٩٦٦) أن كل اسطورة تستمد أصلها من ظاهرة طبيعية . وتلك نظرة ساذجة على ما يبدو لأن الظواهر الطبيعية غير موجودة في الحالة الحام : فهي ليست موجودة في نظر الانسان الا من خلال المفهوم المعطى لها ، وتصفيتها بمعايير منطقية وانفعالية تنتمي الى الثقافة . وتمثل إحدى النتائج الأكيدة ، التي يمكن استخلاصها من الفيلم الكبير والشيقي الذي اخرجته روجيه هايم عن الفطور التي تثير الهلوسة ، في تغير صورة الهلوسة ومحتواها تغيراً تاماً بالنسبة لكل شخص وفي ارتباطهما بالمزاج والتاريخ الشخصي والتربية والمهنة . ويقدم واسون دليلاً ماثلاً عندما يروي تجربة قام بها مع بعض الزملاء اليابانيين حول الفطر البرتقالي الكاذب : أحس شخص واحد من المجموعة بغبطة قريبة من النشوة ، فيما شعر الباقون بتوعكات مختلفة . وفي المجتمعات التي تضيف على المواد التي تثير الهلوسة ، خلافاً لمجتمعاتنا ، طابع المؤسسات . يمكننا ان نتوقع ألا تسبب هذه المواد نموذجاً معيناً من الهذيان محدداً في طبيعتها الفيزيائية — الكيميائية ، بل النموذج الذي تتوقعه الجماعة لاسباب شعورية أو لاشعورية ، والذي يختلف من شخص الى آخر . إن المواد التي تثير الهلوسة لاتخفي رسالة طبيعية يظهر معناها نفسه متناقضاً ، بل هي تطلق وتضخم قولاً كامناً تدخره كل ثقافة وتساعد المخدرات على اعداده أو تسهل هذا الاعداد .

إذاً ، لا يبدو من المشروع أن يستند المرء ، كما يفعل واسون ، الى الاشكال السيرية للهذيان الناتج عن الفطر البرتقالي الكاذب ، الهادي والعطوف بصورة عامة ، لرفض قضية بعض العلماء السكاندينافيين ، القائلة إن هذا الفطر هو سبب هيجان قدماء الفايكنغ المسعور . ولا

شك في أننا نفتقد أي دليل ، وتبقى الفرضية ، والحالة هذه ، اعتباطية وبدون اساس . ولكن لاشيء يسمح بأن تُستبعد ، قليلاً ، محاولة الحصول من المخدر نفسه على تأثيرات نفسية متعارضة في مجتمعات مختلفة كالكوريالك والفايكنغ .

انني انما سأعرض اذن ، على سبيل خلاصة ، عرضاً دونما تحيز لاي شكل من اشكال التزعة الكلية الفطورية ، بعض الملاحظات السريعة حول المشكل الذي يطرحه الجهل الظاهر بالفطور التي تثير الهاوسة في القسم الاكبر من امريكا الشمالية . الواقع بين سيبيريا الشرقية والمكسيك حيث استخدمت انواع مختلفة من الفطور للغاية ذاتها .

بما أن الامر يتعلق بمنطقة من العالم ، صورت معظم الوثائق المتعلقة بها عن باحثين انجلو ساكسونيين أصلاً أو تأهيلاً ، لايمكن تجاهل عداوتهم المحتملة للفطور في شرح الدور الهزيل نسبياً الذي تؤديه هذه الفطور في ثقافة هنود امريكا الشمالية . ذلك أن من الجائر أن هؤلاء الملاحظين اهماوا هذا المجال لعدم اهتمامهم به أو بسبب نفورهم اللاشعوري . يضاف الى ذلك صعوبة التمييز دائماً ، في احسن الحالات ، بين الفطور ذات الساق والفطور ذات القبة من جهة ، وبين السُمِّيات وفطور الاشجار الاخرى ، من جهة ثانية . واخيراً ، لم يُبدل أي جهد تقريباً لمعرفة ما اذا كان الصنف الذي تجمعه اللغة الفرنسية تحت لفظ فطر ، الواسع جداً ، وتميزه الانجليزية بالشكل المتقدم ، لايتفرع في هذه اللغة الالهية أو تلك بصورة أدق أيضاً ، بحيث أن معتقداً أو موقفاً متعلقاً بالفطور لا يخص في الواقع سوى نوع أو فصيلة ، فيما تسود حيال الانواع الأخرى مواقف ومعتقدات متعارضة .

أما وقد أبدينا هذه التحفظات وعملنا بمنتهى الاحتراس ، فسرعان ماخطر في الذهن ملاحظتان عامتان . أولاً ، في أمريكا الجنوبية وامريكا

الشمالية على السماء، باستثناء المكسيك ، يبدو أن فطور الاشجار من نوع السمّيات ، والتي هي بدون ساق ، تشغل مكاناً في المعتقدات والاساطير اهم بكثير من مكان الفطور ذات القبعة . ثانياً ، وبما يتعلق بامريكا الشمالية ، تعرض المعلومات المتوفرة حالة الفطور في غرب سلسلة الجبال الصخرية اكثر من شرقها .

إن ساليش الساحل والداخل وجيرانهم ، هي الشعوب الامريكية الوحيدة التي يستهوننا تصنيفها بين اصدقاء الفطور . كان الساليش شأنهم في ذلك شأن هنود ساحل المحيط الهادي بعيداً في الشمال لم يكونوا يأنفون من تسمية بعض العشائر أو الاشخاص باسماء فطور الاشجار (جينيس ١٩٤٣ ، ص ٤٩٧ ؛ باربو ١٩٢٩ ، ص ١٦٦ ، تيت ١٩٠٠ ، ص ٢٩٢) . كما كانوا يأكلون أنواعاً ارضية عديدة بصورة نيئة (تومبسون ، سانبول ، اوكاناغون) ، أو مشوية قليلاً (تومبسون) ثم مجففة تحت حرارة الشمس (توانا) . أو مسلوقة (اوكاناغون) (تيت ١٩٠٠ ، ص ٢٣٣ ؛ ١٩٣٠ ، ص ٤٨٣ ؛ راي ١٩٤٥ ، ص ١٠٤ ؛ كلين ١٩٣٨ ، ص ٢٩ ؛ إلمندورف ١٩٦٠ ، ص ١٣١) . ونحو الجنوب ، ترد الفطور غالباً في وجبة هنود كاليفورنيا الشمالية والوسطى ، الذين كانوا يشتركون مع الساليش بعادة استخراج صباغ أحمر من بعض فطور الاحراج ، ضيوف الصنوبريات ، واستخدامه دهاناً جسدياً أو مرهماً (تيت ١٩٠٠ ، ص ١٨٤ ، ٢٥٩ ؛ درايفر ١٩٣٩ ، ص ٣٣٣ ؛ تيت ١٩٠٦ ، ص ٢٠٥ ؛ اولسون ١٩٦٧ ، ص ١٠٥ ؛ غولدشميدت ١٩٥١ ، ص ٤٠٨ ، ٤١٠ ؛ فوجلين ١٩٤٢ ، ص ١٨٠ ، ١٩٧) . وفي شمال منطقة ساليش كان الكواكيوتل يستعملون لزقة طبية من فطر أرضي يذكر اسمه بالعفن (بواز ١٩٣٢ ،

ص ١٨٧) . وكانت بعض فئات ساليش تصنع نوعاً من الصابون من فطر هاجمته فطور طفيلية (هيل - توت ١٩٠٤ : ص ٣١ - ٣٢) . وكان شباب تومبسون ، من الساليش ، يدعكون اجسامهم بفطر شجري يسمى غابة البومة لاكتساب القوة (تيت ١٩٣٠ ، ص ٥٠٤) .

وبين ساليش الساحل . كان كلا لام وكيو ينسبون لبعض الفطور النامية على القصب أو الصنوبريات قيمة الطلسم للفوز في اللعب (غونتر ١٩٢٧ - ص ٢٧٤ ؛ أولسون ، ١٩٦٧ ، ص ١٦٦) . وفي المنطقة ذاتها يشار الى ممارسة الرماية على فطور الاشجار ، المؤيدة أيضاً بعيداً إلى الشمال عند اتاباسكان (تانانا) الذين كانوا يمنحونها بالاضافة الى ذلك دوراً شعائرياً : دور « تطهير » السُمِّية من نوع Fomes قبل تحويله الى رماد يعضغ ممزوجاً بالتبغ (بالحالة العرفية عند ايباك وتانيئا وبعض الاسكيمو الغربيين) ، (آدامسون ١٩٣٤ ، ص ٨٧ ؛ أولسون ١٩٦٧ ، ص ١٣٥ ؛ ماك كينان ١٩٥٩ ، ص ١٦٦) .

من كواكيوتل في الشمال الى كينو في الجنوب ، يلاحظ عند ساحل المحيط الهادي اقتران بعض الفطور (ذات مظهر قضبي لدى اولئك ، وسُمِّيات لدى هؤلاء على الارجح بالصدى على نحو متقطع ويخسبه سكواميش حاصلاً بفطر شجري (كوبريس ، مجلد ٢ ، ص ٥٩) . ويشبه الكينو فطور الاشجار بالآذان : فهي تسمع الاصوات وترددها . وفي افة هؤلاء ، تدل كلمة واحدة على الصدى وفطر شجرة ابيض (بواز ١٩٠٢ ، ص ٢٩٠ ؛ أولسون ١٩٦٧ ، ص ١٦٥) .

وقد رجد شيء من هذا الفيل بعيداً الى الشرق لدى مينوميني ، هنود الأنف الزكية ، الذين كانوا يعيشون في منطقة البحيرات الكبرى : كانوا يعتقدون بأن سمية ، صيغة بعض الصنوبريات ، تنمو دفعة واحدة ،

مرة في العام ، نحو نهاية شهر شباط ، وأنها تنطق بهذه المناسبة ببناء
رزان مثل انسان ، ولهذا كانوا يحترمونها مثلما يحترمون روحاً قديرة
(سكينر - ساتيرلي ، ١٩١٥ ، ص ٤٩٨) .

وإلى شرق سلسلة الجبال الصخرية كان بلا كفوت واوماها وقبائل
عديدة في أعلى ميسوري يأكلون الفطور (شامبرلن ١٨٩٢ ، ص ٥٧٣ ؛
جيلمور ١٩١٩ ، ص ٦١ - ٦٣ ؛ فليتشر - لافليش ١٩٠٦ ، ص
٣٤٢) . وتلك كانت حالة الايروكوا بما يتعلق بستة أنواع على الأقل .
ولكن ليس بدون ازدواجية ، على ما يبدو ، نظراً للدور المشؤوم الذي
تسندنه الاساطير الى الفطور المطبوخة (ووغ ١٩١٦ ، ص ١٢١ - ١٢٢ ؛
كورتين - هيويت ١٩١٨ ، ص ٢٩٧ ، ٧٩٨ ؛ فينتون ١٩٥٣ ، ص ٩٠)
وفي الواقع ، أن اوجيوا ، جيران إيروكوا ، يعتبرون
الفطور غذاء الموتى ، وينشأ موقف سلبي عند تيت - دو - بول
وميكمالك الساحل الاطلسي ، الذين كانوا ، كالشايين (يتكلمون اللغة
الانغونكية) يصنفون الفطور بين اطعمة المجاعة (كول ١٩٥٦ ، ص
٢٢٣ ؛ غينار ١٩٣٠ ، ص ٧٠ ؛ راند ١٨٩٤ ، ص ٥٠ ؛ دورسي
١٩٠٥ ، ص ٤٥) . وهذا الصلة المزدوجة بين الفطور وبين الموت
والمجاعة كان اكثر انتشاراً أيضاً في امريكا الجنوبية حيث ميتولوجيا
جيه ومونسوروكو وتوكان ووارو تقدم امثلة عديدة عليه (بانر ١٩٥٧ ،
ص ٤٠ ؛ مورفي ١٩٥٨ ، ص ١٢٣ ؛ ينموينداجو ١٩٥٢ ، ص ١٤٨)
ومع ذلك كان وارو يصنفون نقيعاً من فطور *nidularia* للنساء
العقيمات الراغبات في الانجاب (روت ١٩١٥ ، ص ٢٨٦) . وفي
جنوب غرب الولايات المتحدة كان آباشي جيكا ريلا يتصورون علاقة
مختلفة بين الفطور والعالم فوق الطبيعي : كانوا يحرقون الفطور لابعاد
الارواح الشريرة بدخانها (أوبلر ١٩٦٠ ، ص ١٥٢) .

يعبر في امريكا على مقابل لمعتقدات العالم القديم ، التي تولد الفطور
 حادثات سماوية أوجوية . كان بلاكفوت وقبائل ميسوري الاعلى
 يقرنون الفطور بالنجوم ؛ وكان نيه — بيرسيه على السفح الغربي لسلسلة
 الجبال الصخرية وبعض الساليش على الساحل ينسبون أصلها إلى الرعد ،
 وتوبا منطقة شاكو الارجنطينية لقوس قزح (جيلمور ١٩١٩ ، ص ٦٢ ؛
 ويسلر — دوفال ١٩٠٨ ، ص ١٩ ، ٤٠ ، ٤٢ ، ٤٤ ، ٦٠ ، ووكر
 ١٩٦٨ ، ص ٢٣ ؛ ميترو ١٩٤٦ ، ص ٣٩ — ٤٠) . وكذلك الشأن
 فيما يتعلق بمماثلة الفطور ، المتواترة في العالم القديم ، بافرازات بدنية
 (قارن « بول كلب » ، « فساء ذئب ») ، المؤيد في امريكا الجنوبية
 لدى توبا (« براز قوس قزح ») وماتاكو (« براز ثعلب ») ؛ وفي
 امريكا الشمالية ، عند كينو (« براز أسد ») وسيساتل أو سيشلت
 (« براز رعد ») ، (ميترو . مرجع مذکور ؛ ١٩٣٩ ، ص ١٢٢ ؛ أولسون
 ١٩٦٧ ، ص ١٦٦ ؛ هيل — توت ١٩٠٤ ، ص ٣١ — ٣٢) .

وبالمقابل ، تنلر المعلومات ، خارج المكسيك ، عن وظيفة انتحاء
 فيزيولوجية أو نفسية للفطور . على الأكثر يمكن ذكر يورماغوا شمال
 غرب الامازون . في امريكا الجنوبية ، الذين كانوا يحضرون شراباً
 مسكراً قوياً من فطر شجرة لم يُعين نوعها ، وكانيماغويانا الذين
 كانوا يأكلون فطراً ابيض ينمو على الاحراج اليابسة ، لكي يشعروا
 بالخفة ويسرعوا في الجري (شانتر إي هيريرا ١٩٠١ ، مجلد ٢ ،
 ص ٨٥ ؛ جيلين ١٩٣٦ ، ص ١٥٠) . وبما يتعلق بامريكا الشمالية ،
 اشرت اعلاه ، لدى بعض الاسكيمو و اتاباسكان شمال غرب القارة ،
 إلى عادة مضغ رماد فطر شجري ينمو على السندرة ، لوحده او مع

التبغ (١) (اذ يصبح أقوى على هذه الصورة) . وتحسن الإشارة ايضاً إلى معتقد غريب عند تيوا : وهم بويبلو شرقيون ؛ فقد كانوا يحرصون في اثناء أكل الفطور على وضع عصا معترضة مع القدر لتجنب فقد الذاكرة إذا اهلوا هذه الحيلة (روبنس ١٩١٦ : ص ٦٦) . وبالعكس كان راقصو أراباهو يحملون فطوراً بمثابة أقراط (كروبر ١٩٠٤ ، ص ١٩٥) . وبما أن الاراباهو لايفصلهم عن التيوا سوى آباشي — جيكاريل ، الذين تقوم الفطور لديهم بدور مبعد التأثيرات المؤذية ؛ فان هذه المنطقة تستطيع تقديم اهمية خاصة من ناحية الانثولوجيا — علم الفطور .

غير ان اراباهو يؤلفون فرعاً جنوبياً انفصل عن الاصل اللغوي الالفونكي الكبير . وأن موطنهم البدائي كان بعيداً في الشمال . فما قيمة شهادة لاماند : والحالة هذه : بشأن هنود اللغة الالفونكية او بعضهم ، الذين كانوا يعيشون في منطقة كييك ؟ كتب في عام ١٦٢٦ : « إنهم يعتقدون بخلود ارواحنا ، ويؤكلون ، في الواقع ، أنهم يذهبون بعد الموت إلى السماء . حيث يأكلون فطوراً ويتواصلون مع بعضهم بعضاً » (أخبار اليسوعيين . ط كييك ، ١٨٥٨ ، ص ٣ — ٤) .

لولم نكن هنا ضحايا نزوة ادب اتنوغرافي ، توحى كالتزوات التي نعزوها إلى الطبيعة . بشيء مختلف عما تعنيه حقاً ، لشاقنا ان نرى في ذلك ذكرى عادات شبيهة بعادات الشعوب السيرية . ذلك اننا

(١) ولكن أسكيمو شمال الاسكا كانوا يخافون الفطور (أو بعض أنواعها) التي يسمونها « ألم الأيدي » . مجرد لمسها ، يجازف بأحداث التسمم وضهور الأيدي (سبنسر ١٩٥٩ : ص ٣٧٥) .

نعرف حالات اخرى (أصل آداب الطعام ، ص ٢٠٩ - ٢٢٤ و ٣٢٥) ينقل فيها الفكر الاهلي إلى النظام فوق الطبيعي كائنات أو اشياء او معارف حقيقية سابقاً ، ولكن المجتمع ، لاسباب تاريخية او جغرافية ، فقد استعملها العملي دون ان يتخلى ، على صعيد الايديولوجية من أن يوفق بين الذكرى التي يحتفظ بها عنها وبين متعتها المنصرمة .

* * *

المفصل الثالث عشر

حلقات التنظر

بين طقوس شعوب تجارة وأساطيرها^(١)

يفسر المكان الفريد الذي يشغله عمل ايفانز - بريتشارد في الأدب الاتنولوجي ، على ما يبدو لي ، بالانسجام السائد فيه بين اتجاهي البعثات الرئيسين . ذلك أن ميل زميلنا للتنازع لم يحوله قط عن التحليلات الشكلية . ولقد رسم الحدود الاساسية لمنظومة معتقدات وممارسات وعرض هيكلها وحرك آلية تمفصلاتها ببساطة ورشاقة لامثيل لهما . ولكنه يبقى في الوقت نفسه متنبهاً دائماً للمسالك التعسفية التي تسلكها الاحداث لتصيف السيماء الخاصة بمجتمع من المجتمعات ولتعطيه طابعاً أصيلاً في كل مرحلة من مراحل صيرورته . ويظل منهجه أصلاح المناهج لتكذيب التأكيد المغاوط القائل بتعذر تفصي البنيات بدون التوضيح بالتاريخ . ان التقاء المعرفة الواسعة والحس الحاد بالقيم الانسانية والذكاء السيكلوجي المرهف والفن الفريد في الوصف ، لدى ايفانز على الاقل ، أتاح ، خدمة لمشروع واحد ، أن يتضافر التياران اللذان جذبا الفكر الاتنولوجي منذ البدء ، وفي أغلب الاحيان ، في اتجاهين متعارضين .

(١) انتقال الثقافة . نشره ت . و . بيرلمان . محاولات ايفانز - بريتشارد .

مطبوعات تافستوك ، لندن ، ١٩٧١ ، ص ١٦١ - ١٧٨ .

ولهذا رأيت من الملائم أن اختار لهذا الاحترام موضوعاً يظهر
تضامن التاريخ والبنية ويوضح طريقة تأثير كل منهما في الآخر .
وفي السهول الوسطى من امريكا الشمالية قبيلتان تتلاءمان مع هذه
المحاولة . في الواقع ، حملت لنا الانجازات الحديثة لعلم الآثار معلومات
كثيرة عن ماضيها . ولدينا الآن في الوقت نفسه ، بفضل كتابي
بوورز الرائعين اللذين يكملان ملاحظات قديمة ، تحليلات مفصلة
حول اساطيرهما وطقوسهما ودورة احتفالتهما .

في بداية القرن الثامن عشر عندما وصل البيض إلى ميسوري
الاعلى ، كانت القبائل « القمروية » . المقيمة في الوديان التي تجتاز
السهول تملك ثقافة مشتركة . كان الآريكارا الذين يتكلمون لغة كادو .
والماندان والهيداتسا الذين يتكلمون لغة سيوكس . يشغلون إقليمين
متلاصقين يطابقان اليوم ولايتي داكوتا الشمالية والجنوبية . كانوا
يعيشون ، صيفا ، في اكواخ مغطاة بممرات من العشب ، مجمعة في
قرى على المصاطب المشرفة على الانهار . وكانوا يزرعون بعض الحقول
الواقعة في مستوى أدنى ، ويندهبون إلى صيد البيسون(*) في السهول ريشما
تنضج المحاصيل . وعند دنو الشتاء كانوا ينتقلون إلى قرى محمية على
نحو أفضل في قلب الأودية المشجرة . غير أن هذه الحالة لا ترقى إلى عهد
قديم جداً . سنهمل الآريكارا القادمين من الجنوب عند بداية القرن
الثامن عشر . وكذلك لم يشكل الماندان والهيداتسا فئات متجانسة على
الرغم من انتمائهم إلى أصل لغوي واحد . ثمة إعمار مانداني قديم ،
جاء من المناطق الواقعة في الشرق والجنوب ، استوطن دون شك بصورة

(*) -- Bison : ثور من النوع الأمريكي (أو الأوربي) يتصف بأنه له عند
رقبته ما يشبه السنام « م . . » .

مستمرة وادي ميسوري الاوسط منذ القرن السابع او الثامن على الأقل ،
 أي قبل ألف سنة من بداية العهد التاريخي . وفيما بعد ، وصلت جماعات
 أخرى واستعاضت عن الاكواخ نصف المطمورة والمثلثة الشكل بانشاءات
 مدورة ، شاعت بعد ذلك . وبما يتعلق بالهيداتسا ، تبدو الأمور أشد
 تعقيداً أيضاً . فقد وصلت جماعة قادمة من الشمال الشرقي : أواتيكسا ،
 إلى ميسوري ، نحو القرن الخامس عشر أو السادس عشر ، وعاشت
 بالقرب من الماندان واقتبست نمط حياتهم ومعتقداتهم . كما غادرت
 جماعتان المناطق المخرجة الواقعة في غرب البحيرات الكبرى في بداية
 القرن الثامن عشر للاقامة في السهول . كان الاوكساوي ، كالاواتيكسا ،
 مزارعين قدامى . ولكن الهيداتسا انفسهم كانوا يعيشون من الصيد
 والجمع ، حتى في العصر التاريخي ، حيث اذهلت هذه الاختلافات
 المسافرين الأولين . وتقاليد ماندان وهيداتسا تعرض هذه الاصول
 المختلفة . تروي تقاليد هيداتسا انشقاق الفئتين الشماليتين ونشوء الكراو
 الذين اقاموا بعيداً إلى الغرب . وتحفظ أساطير ماندانية بذكرى الهجرات
 المتعاقبة ووصول أفدَم فئَة هيداتسية إلى ضفة ميسوري الشرقية . والدخول
 الاوروبي وما تبعه من اوبئة فتكت فتكاً ذريعاً في نهاية القرن الثامن عشر
 وبداية القرن التاسع عشر : اجبر شعباً مقطعه أوصالة على أن ينقل قراه
 مراراً . ولقد اقتضى الأمر قيام القبائل بتغيير علاقاتها باتجاه تضامن
 أعظم . ولقد اكتملت هذه الاضطرابات عندما جمعت السلطات آخر
 الاحياء منهم في بقعة من حصن فورت برتولد . وحتى في ١٩٢٩ -
 ١٩٣٣ ، فترة قيام باورز باستقصاءاته ، كان رواة ماندان وهيداتسا
 المسنون يختلفون ايضاً اختلافاً جوهرياً حسب الفئة أو القرية الاصلية
 التي ينتمون إليها . فلم تكن الاساطير والتقاليد الاسطورية وقواعد

انتقال المهام والواجبات واحدة . ومع ذلك وعلى الرغم من هذه الاختلافات التي تتفق مع علم الآثار على تأكيد التأثير الفعال لماضٍ تاريخي معقد جداً ومثقل بعوامل متنافرة ، يحدث كل شيء كما لو كان الماندان ، على صعيد المعتقدات والممارسات ، قد نجحوا في ترتيب اختلافاتهم في منظومة . ومن الجائز أن كل قبيلة ، عكفت ، كل فيما يخصها ودون ان تنسى المجهود الذي تبذله القبائل الاخرى ، على أن تحتفظ بالتقابلات وأن تتعهدا . وأن تتركب قوى متنازعة لتكون مجموعة متوازنة . وهذا انما هو ما نريد اثباته الآن .

رأينا أن القبائل القروية كانت تعيش في ظل اقتصاد فعلي مزدوج . وليس هذا القول كافياً ، ذلك أن الفترة الصيفية كانت تظهر في مظهرين ، مظهر الاعمال الزراعية في المنخفضات المحمية عند سفوح القرى من جهة ، ومن جهة ثانية ، مظهر الصيد المتثقل ، عندما تبلغ الذرة ارتفاع الركبة ، الذي كان يقود السكان لمدة شهر للملاحقة قطعان إليسون بعيداً في السهول . واذا كانت القرية الصيفية المحاطة بالمناير والحباك منيعة عملياً ، فقد كانت حملات الصيد شبيهة بحملات الحرب وتهمي الفرصة لها ، لسبب اصطدام الصيادين احياناً بفئات معادية . وهكذا كانت اعمال الصيف تتسم بسماوات متناقضة : معيشة حضرية في القرى المحمية ، وترحال في الاراضي المكشوفة ؛ زراعة من جهة ، وصيد وحرب من جهة ثانية . والصيد والحرب مقترنان يتجاوز مكاني وصلبة مبنوية لاشتمالهما على نماذج من الفاعلية العنيفة المليئة بالاعطال ، مصحوبة بدم مراق . وإن كانت هذه النماذج من هذه الناحية . مختلفة في الدرجة . وعليه ، فان هذه المنظومة التي تستخدم تقابلات معقدة تتعارض بدورها ، وبصورة كلية ، مع الاقتصاد الشتوي . فقلما كانوا يخرجون

من القرى الشتوية حيث لم تكن المؤن تكفي المرء من خطر المجاعة عن سكانها . وكان الأمل كله متوقفاً عندئذ على اشتداد البرد والعواصف التي تدفع بيسونات السهول للبحث عن ملجأ في جوار قرى الشتاء ، في الأودية المحمية التي لم يغط الثلج بعض مراعيها . وعند اقترابها كان الصمت يخيم ، ويسهر البوليس على ذلك . كان الناس يلزمون الاكواخ مع كلابهم ، ويمتنعون عن قطع الاحراج ويطفئون نيران المواقد . أما الصياد المستعجل والولد الضاحك او الصارخ فيعاقبون بصرامة . وحتى لو غامر حيوان فاقرب من القرية واحتك بالاكواخ ، كان الجياع يمتنعون عن قتله لئلا يرعبون القطيع . وعلى ذلك كانت بعض انماط الحياة المتنافرة التي يجاورها الاقتصاد الشتوي ، دون أن يخلطها .

تكتسب في أثناء الشتاء وحدة تأليفية : كانوا يعتمدون على الصيد كما في الصيف ، ولكن هذا الصيد الشتوي يعارض الصيد الصيفي لأنه صيد حضري لامتقل ، وأنه من هذه الناحية يتعلق بالاحرى بالزراعة التي تعارض الصيد في فترة الصيف . وليس هذا كل شيء : صيد الصيف يبعد الرجال عن القرية ويقودهم بعيداً نحو الغرب لمطاردة البيسون . وفي الشتاء تنعكس هذه العلاقات كلها . وبدلاً من أن يبتعد الهنود عن الوديان ويغامروا في السهول ، كانت الطريدة تبتعد عن السهول وتجازف في الوديان . وبدلاً من ان يجذب الصيد سكان القرية الهنود خارج القرية كان يجري أحياناً داخل القرى أو على مقربة منها ، عند اقتراب الطريدة . وبما ان الصيد كان ذا علاقة بالحرب ، كان كل شيء يجري في الشتاء ، كما لو أذن على القرية ، لدرء غائلة الجوع ، أن تشرع ابوابها على مصراعيها أمام قطعان البيسون التي يقارنها الفكر الاهلي باعداء في الصيف فيما يحولها الشتاء إلى حلفاء . واذ نحن نقتصر الآن على نموذجي

الصيد ، فلا يبدو أن ثمة أي تجاوز للحد في قولنا إنهما يتعارضان على النحو الذي يمكن أن نطلق على صيد الصيف ، « صيداً خارجياً » وصيد الشتاء « صيداً داخلياً » .

لنتأمل أولاً أساطير صيد الشتاء وطقوسه . لم يكن الماندان ، خلافاً لجيرانهم الهيداتسا وقبائل السهول الأخرى ، يحتفلون برقصة الشمس في الصيف . وكانوا يستعوضون عنها باحتفال معقد يمتد عدة أيام ويسمونه okipa أو « تقليد » . كان هذا الاحتفال ، الذي تتصف أسطوره المؤسسة بأنها شبيهة إلى حد كبير بأسطورة الاعمال الزراعية ، يؤدي وظيفتين : من جهة ، الاحتفال بذكرى أحداث أسطورية ، ومن جهة ثانية ، تنشيط خصب البيسونات . فاذاً ، كان يتسم بطابع توفيق ، ويقتضي الامر ممارسة تأثيره خلال عدة شهور : أي طوال فترة الحمل . وعلى الرغم من حدوث الأوكيبا دائماً في إبان الصيف الحار ، فإنه لم يكن يرتبط برابطة انتقائية بالصيد الصيفي بل على الاصح بالصيد بصورة عامة ، صيد الشتاء وصيد الصيف على السواء .

وبالمقابل ، كانت طقوس « الباز الصغير » (١) تستخدم اما للحرب في أي وقت من العام ، ولما للصيد من حزيران إلى آب فقط . وتروي الاسطورة المؤسسة (بيكويز ١٩٣٨ ، ص ٦٣ - ٧٦ ؛ باورز ١٩٥٠ ، ص ٢٧٠ - ٢٨١) أن عنراء شرسة اسمها حريرة الذرة الصفراء ، أهانها أهلها لبقائها عزباء ، فذهبت إلى نهاية العالم لتتزوج غولا .

(١) نقول « buse » لأن كلمة haux تدل في أكثر الأحيان ، في أمريكا ، على جوارح من نوع Buteo ؛ ولكنها تنطبق أيضاً على نوعي Accipiter و Faleo ، وقد يكون المقصود إذن صقر أو باز .

وتنجح في الامتحانات التي اخضعها لها وتروّضه . ولكن الغول يسترد طبيعته الاولى ويهجرها مع ولدها ، الذي تميم به بعد أن أصبح شاباً . ويصدّ الفتى إغراءات أمه السفاحية . كان اسمه « صيد من علو » وكان سيداً من سادة الصيد ، إذ كان أبوه قد نقل إليه طبيعته بصفته طيراً جارحاً . وعندئذ دخلت حياته امرأتان ، الأولى سمراء ، قادمة من الشمال ومعها لحم مقدد ، واسمها بيسونة . والثانية ، شقراء وقادمة من الجنوب ومعها كريات من دقيق النمرة الصفراء ، واسمها حريرة النمرة الصفراء ، مثل أم البطل . وتزوجهما . وعلى الرغم من صبر حريرة النمرة الصفراء وكرمها ، عرّضت غيرة البيسونة وحساسيتها انسجام الاسرة للخطر . وتخاصمت المرأتان بشأن الخدمات التي تؤديها كل منهما للبشر . فتتكدر البيسونة وترحل مع ابنها الشاب .

واقنعت حريرة النمرة الصفراء زوجها بالبحث عن زوجته المخفية . وكانت من القوة بحيث احتملت غيابه ، فأخلصت له وحمته من بعد . وأخيراً وصل البطل عند اصهاره البيسونات ، الذين تفننوا في هلاكه . ولكنه تغلب على الامتحانات وحصل من البيسونات على وعد باستخدامها مستقبلاً بمثابة طعام للبشر . وكانت المجاعة تخيم على القرية ، عندما عاد البطل إليها ، بسبب فقد الطرائد وقضاء الحفاف على المحاصيل . ولكن البطل يعود بالبيسونات المعيلة والامطار المخصبة .

نكاد لا نحتاج إلى تفسير هذه الاسطورة ، مادامت تبدو واضحة في جميع نقاطها . فمنذ البدء ، تلتزم البطلة ، حريرة النمرة الصفراء ، بتحديد الاحالات السوسولوجية ، ذلك أن سلوكها يربط نموذجي زواج متطرفين ويقابلهما : أحدهما خارجي بغول يعيش في نهاية العالم ؛ والثاني داخلي ، بابنها ذاته . ولكنها نفسها تجسد الزراعة ،

بدليل اسمها والوظيفة المعلنة بسميتها معاً ، فيما كان زوجها ثم ابنه من سادة الصيد . ومن ثم ، لعل الزواج الخارجي صدرّ الزراعة إلى خارج القرية ، والزواج الداخلي استورد الصيد إلى داخل القرية . ولكن الاحتمالين مستبعدان ، كما يظهر من تنافر أمزجة الزوجتين اللتين تجسدان شكلي الفعالية الاقتصادية المشار اليهما . المحاق بالمرأة البيسونة يستتبع هجر المرأة ، حريرة النرة الصفرء . ولكن اذا ظهرت الأولى متشدة وغيورة ، وحقت فوزاً في الحرب ، الشرط اللازم للفوز في الصيد ، فان الثانية تضمن بتساهلها وكرمها اقتران الصيد الناجح بوفرة المحاصيل وفيضها عن الحاجة تقريباً . وهذا ما كان يحدث في التطبيق : كان الهنود ، عندما تصبح النرة عالية ، يغادرون حقولهم وقراهم ويعيشون حياة راحلة مكرسة للصيد . وفي اثناء غيابهم كانت النباتات تكمل نموها ؛ فلا يبقى عليهم عند العودة سوى جنيها . فالاسطورة إذن تنضد حدوداً مجموعة في ازواج تؤكد تماثلها ، مع أن هذه الازواج تقع على اصعدة مختلفة تتراوح بين اشكال الفعالية التقنية — الاقتصادية إلى الآداب العائلية ، مروراً بقواعد الحياة الاجتماعية : تنطوي الزراعة على الصيد مثلما ينطوي الصيد على الحرب ؛ والزراعة ، من الناحية الاقتصادية ، هي كالزواج الداخلي ، من الناحية السوسولوجية ، نظراً لانضوائهما ضمن حدود القرية ؛ وبالمقابل ، يتجه الصيد والزواج الخارجي نحو الخارج . وأخيراً يعارض الاستمرار اخيانة الزوجية (التي تدعي الاسطورة شرح أصلها ، انظر باورز ١٩٥٠ ، ص ٢٨١ : « كان هذا أيضاً بداية عادة رجل يتخلى عن زوجته وطفله ولا يفكر في ذلك كثيراً ») لأن علاقتهما شبيهة بعلاقة الزواج الداخلي والزواج الخارجي ، أو علاقة الزراعة من جهة ، والصيد والحرب من جهة ثانية .

والآن لتأمل إشكالية صيد الشتاء ، بعد أن تفحصنا إشكالية صيد الصيف . كان احتفال العصا الحمراء يستخدم ، من كانون الأول إلى آذار ، لاستدراج البيسونات إلى القرى . ومن المعلوم أنه كان يقوم بصورة اسامية على تنازل الشباب عن زوجاتهم العاريات تحت معطف من الفرو لرجال كبار يجسدون البيسونات . وخلال الجماع الاحتفالي الذي يلي ، بصورة فعلية او رمزية ، كان الكبار ينقلون إلى الشباب قدراتهم الخارقة بواسطة النساء ويضمنون لهم بذلك الفوز في الصيد والحرب . وكان الماندان والهيدياتسا يقيمون هذا الطقس بالطريقة ذاتها .

وبالمقابل كانت الاساطير المؤسسة تختلف من قبيلة إلى أخرى ، لأن كل اسطورة كانت تدخر الدور الأول لواحدة من المرأتين اللتين جمعتهما الاسطورة المؤسسة لطقس الصيف ، بصفة زوجتين للبطل . وكانت وظائف المرأتين السوسيولوجية تنعكس ، وهي تنتقل من الاولى إلى الثانية . مثلما كان يتوقع المرء من الاسطورة ، بسبب التباين في صفات الصيد الصيفي والصيد الشتوي . في اسطورة العصا الحمراء تتحول حريرة الذرة الصفراء إلى فتاة متقلبة الاطوار وشاذة ؛ وفي اسطورة هيدياتسا المماثلة ، تتحول البيسونة إلى بطة وطنية .

وليس هذا كل شيء . لأنه اذا كانت اسطورة العصا الحمراء الماندانية (باورز ١٩٥٠ ، ص ٣١٩ - ٣٢٣) تبدأ ، كما في اسطورة الباز الصغير ، بحكاية العذراء المتسردة على الزواج والتي تقع تحت سلطة غول ، فانها تستمر بصورة مختلفة : فالبطة تهرب من خاطفها ، وعلى طريق العودة تتبنى بنتاً صغيرة لطيفة تصطحبها إلى القرية . ويتضح أن الطفلة سعاء ، تشخيص المجاعة ، وتلتهم جميع السكان . وتشي بها بيسونات معينة ، فيحرقونها . ومنذ ذلك الحين ، ما أن تهدد المجاعة

القرية خلال الشتاء ، حتى تأتي البيسونات وتقدم نفسها طعاماً للسكان مقابل النساء التي تكون هذه البيسونات قد أخذتها منهم .

ففي هذه الاسطورة اذن ، تجلب حريرة الذرة الصفراء المجاعة للقرية . وعلى ذلك ، فان نسخ هيداتسا (باورز ١٩٦٥ ، ص ٤٥٢ - ٤٥٤) تعكس المنظومة كلها : تستعوض عن حريرة الذرة الصفراء ، المرسله خارج القرية ، بالبيسونة المستقرة في الداخل . وفي حين أن حريرة الذرة الصفراء بطلة متهورة ، تحمل المجاعة من قريتها البعيدة ، تجلب البيسونة البطلة النبيهة . بيسونات الشتاء ، وسيلة درء المجاعة ، إلى الهنود الذين أصبحوا مواطنيها .

وفي الاسطورة المؤسسة لطقوس صيد الصيف الماندانية ، ينجح البطل بالانضمام إلى زوجته البيسونة والنجاة من مضايقات أهل زوجته ، بفضل تواطؤ ابنه الشاب الذي يظهر اذن نقيض غول . الطفلة الجميلة لاسطورة صيد الشتاء الماندانية ، وهي فتاة متبناة بدلاً من ابن شرعي ، تعبر عن غياب البيسونات القتال ، سبب المجاعة (بدلاً من تحييد وجودهم القتال ، نظراً لتصرف البيسونات ، في هذه المرحلة ، تصرف الاعداء) تعكس شخصية البيسون القتي المعين مثلما يظهر في اسطورة صيد الصيف . وعليه ، ثمة عكس ثالث يمس الشخص نفسه في طقس آخر لصيد الشتاء ، طقس البيسونة البيضاء الذي تقيمه جماعة نسائية من كانون الاول إلى آذار . في الواقع ، تروي الاسطورة المؤسسة (باورز ١٩٥٠ ، ص ٣٢٥ - ٣٢٦) أسر ولدين من البيسونات ، احتفظ بأحدهما في القرية ، الأمر الذي أرغم الوالدين على المجيء لزيارته كل شتاء وبالتالي تقرب القطعان . فهذه البنية ، السبب المنفصل لوفرة البيسونات ، هي اذن نقيضة السعلاء الصغيرة التي تعبر عن غياب البيسونات ، بوصفه تجسيداً

للمجاعة ، التي يناقضها ابنها البيسون الذي يحبط مشاريع عائلته الرامية إلى أكل البشر .

إذا نظرنا من زاوية شكلية نلاحظ علاقات أخرى بين الاساطير والطقوس حسبما تتعلق بصيد الشتاء او الصيف . كانت دورة البيسونة البيضاء ، من حيث الاسطورة والطقس معاً ، مشتركة بين ماندان وهيداتسا ، وقد أخذها هؤلاء ، في رأي بعضهم عن أولئك (باورز ١٩٦٥ ، ص ٢٠٥) . ولا يمكن قول الشيء نفسه عن دورة العصا الحمراء ، المشتركة فقط من حيث الطقس ، ولكن اسطورتيهما المؤسستين تختلف ، كما رأينا ، بما يتعلق بكل قبيلة ، اختلافاً يجعل إحداها صورة معكوسة عن الأخرى . والعلاقة ذاتها تسود بين دورتي العصا الحمراء والبيسونة البيضاء ، وإنما هذه المرة على صعيد الطقوس ، التي كان تقدم النساء الشابات الشهيات مادتها في الحالة الأولى ، فيما كانت تشكل العجائز اللواتي بلغن سن اليأس عناصرها في الحالة الثانية . وهناك ما هو أكثر من ذلك : عندما يقارن ترتيب الكهنة في الكوخ الاحتفالي بمناسبة كل طقس (باورز ١٩٥٠ ، ص ٣١٧ ، ٣٢٧) ، تلاحظ عدة مفارقات . كان المشتركون في طقس البيسونة البيضاء من النساء ، والمشاركون في طقس العصا الحمراء من الرجال والنساء . وكان هذا التقابل الثنائي الجنس يتطابق في الطقس الأخير مع انقسام أعضاء المجموعة الوحيدة الجنس إلى كاهنات ومساعدات ، هؤلاء منفعلات وأولئك فاعلات . وكان مالك الكوخ وامراته يقومان بدور في الحالتين ، ولكن المكان المخصص لهما كان يوجد في حلقة الكهنة أو خارجها . فلنلخص جميع هذه المظاهر : كان احتفال البيسونة البيضاء الشتوي مشتركاً بين ماندان وهيداتسا بما يتعلق بالطقس والاسطورة

معاً . وكان الاحتفال الأكبر الثاني من أجل صيد الشتاء : احتفال العصا الحمراء ، مشتركاً بما يتعلق بالطقس ومختلفاً بما يتعلق بالادماطير . وأخيراً ، على صعيد الطقوس ، كان الاحتفالان الشتويان الكبيران ينعكسان بصورة مقلوبة .

كان الهيداتسا يعرفون نسخاً ضعيفة من اسطورة الباز الصغير (انظر بيكويز ١٩٣٨ : ص ٧٧ - ٧٨) ، المتعلقة بصيد الصيف . وإنما بدون إقامة الطقس المقابل على ما يبدو . وعلى ذلك يتطلب اكمال منظومة العلاقات بين الاساطير والطقوس لدى القبيلتين . أن نعرّ لدى الهيداتسا على معادل او بديل لطقوس صيد الصيف .

طقوس صيد الهيداتسا تتعلق بتمتولوجيا الآكام ، تلال ترتفع هنا وهناك فوق السهول . وكانت احداها تؤوي روحين حارستين : السنونو والباز الناذين يزودان الهنود التعساء بصيد جيد (بيكويز ١٩٣٨ . ص ٢٣٤ - ٢٣٨ ؛ باورز ١٩٦٥ . ص ٤٣٣ - ٤٣٦) . فاذاً البطل الماندهاني في اسطورة صيد الصيف هو باز ويؤثر الآكام : « وفي اثناء فراغه ، يجثم على كومة من الصخور على التلة خلف القرية » (باورز . ١٩٥٠ ، ص ٢٧٥) . وهو بصفته محمي الطيور الحارسة حسب اسطورة هيداتسا ، يزدرى أيضاً قرية الشتاء ويفضل الاقامة مع ذويه في رؤوس الوديان . واخيراً . كان الهيداتسا يروون هذه المعتقدات كلها في صيد الصيف (باورز ١٩٦٥ . ص ٤٣٦ - ٤٣٧) .

فاذاً نملك معلومات متقاربة توحي بأن هذه الطقوس المسماة « باسم الارض » كانت تطابق ، عند الهيداتسا . طقوس الباز الصغير عند الماندهان . ومع ذلك كان سيد الآكام بوماً ، بحسب الهيداتسا . شخصية تعطي اسمها إلى أحد طقوس ماندهان المتعلقة بصيد الشتاء :

يوم الثلوج . وبالتالي يحدث كل شيء كما لو كان هذا الطقس الأخير ،
الذي يخصه الماندان لصيد الشتاء ، يتحول إلى طقس صيفي ، بالنسبة
لهيدياتسا .

وإنه لنمو مغزى ، والحالة هذه . ان الماندان يقرنون يوم الثلوج
بالآكام التي ترتفع ايس فوق مستوى الأرض ، بل فوق واد رمزي :
الحفرة — الشرك التي يختبئ فيها صياد العقبان . في الواقع ، يسجن
بطل الاسطورة في حفرة مماثلة بصخرة منهاره . ولا يصل عند اليوم
إلا زحماً تحت الارض (بيكويز ١٩٣٨ ، ص ١٤٩ : باورز ١٩٥٠ ،
ص ٢٨٦) . كان اسم هذا البطل الذئب الاسود . وعلى ذلك . اذا كان
الماندان يقيمون شعائر يوم الثلوج لصيد الشتاء بين كانون الأول وآذار ،
أي في أثناء ابرد الشهور . فقد كان الهيدياتسا يقيمون الشعائر على شرف
الذئاب الحارسه فقط في اثناء أشهر القيظ (باورز ١٩٦٥ ، ص ٤١٨) .
ويتأكد انعكاس الشتاء والصيف بهذه الصورة غير المباشرة .

لاحظنا أن صيد الصيف والحرب يعرضان تماثلاً مزدوجاً .
من ناحية التشابه والاقتران في الوقت نفسه : عندما كان الهنود يصطادون
الجواميس كان ثمة امثلة على موت الهنود بفعل الاعداء أو بالاصابات
التي لحقتها الجواميس بهم (باورز ١٩٥٠ ، ص ٢٧٧) . يتضح
من هذا الشبه أن الماندان والهيدياتسا يتصورون الحرب نفسها بمثابة
صيد بشري يصبح الرجال فيها طرائد للشمس (مذكر) واخواته
السعلاوات السماويات اللواتي يقتتن بالحيث . وبما أن الاسطورتين
المؤسستين لصيد الشتاء تقدمان سمات معكوسة بالنسبة لكل قبيلة ،
وبما أن صيد الشتاء هو عكس صيد الصيف . ينتج ان انعكاسات تناظرية
يجب ، من جهة ، ان تظهر بين الاساطير الماندانية والهيدياتسية المتعلقة

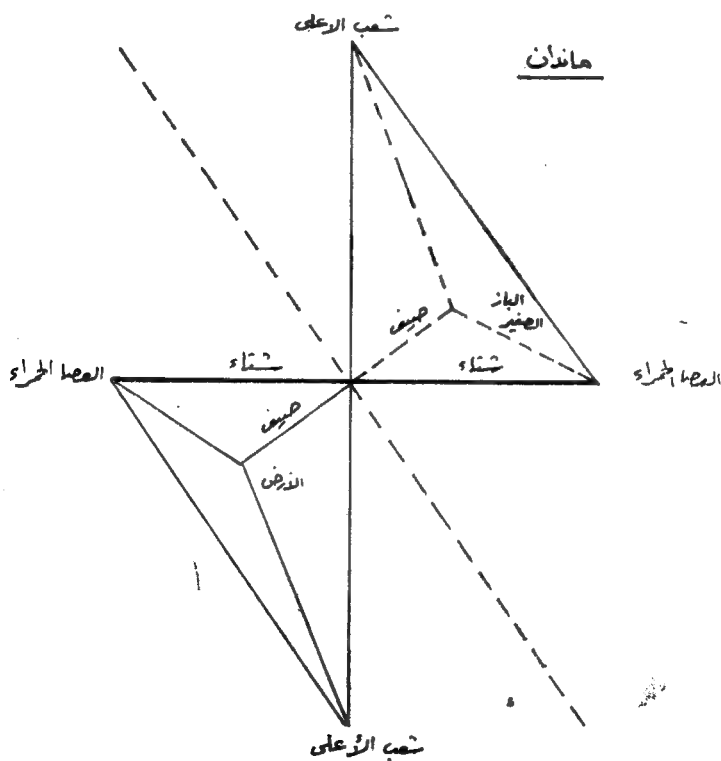
بالشعب الاعلى ، ومن جهة ثانية بين اساطير حرب الجماعة الاولى واساطير صيد الشتاء عند الجماعة الثانية .

لنبداً بهذه النقطة الثانية . وبلون ضرورة الدخول في تفصيل أساطير طويلة ومعقدة ، ثمة تقارب يفرض نفسه للوهلة الاولى بين اسطورة الشعب الاعلى لدى المانندان التي تؤسس طقوس الحرب . واسطورة العصا الحمراء الهيداتسية التي تؤسس طقوس صيد الشتاء . تتعلق كلتاهما بنزاع الاخوين الشمس والقمر ، على امرأة متوحشة من الشاين ، تأكل البشر ، أو امرأة بيسونية ، تمثل جنساً يأكله البشر . وفي كل مرة : تعرض الاسطورتان أصل الميسر (الذي يتصوره الهنود نوعاً من الحوب) وأصل الحرب نفسها مع هدفها الاسمى : صيد الرؤوس (قارن : باورز ١٩٥٠ ، ص ٢٩٩ - ٣٠٢ ؛ ١٩٦٥ ، ص ٤٥٢ - ٤٥٤) .

يمكن توضيح العلاقة المتوازية بين الاساطير المتقابلة بطريقتين . أولاً ، بصورة غير مباشرة : تروي اسطورة العصا الحمراء الهيداتسية ، مثل اسطورة الشعب الأعلى الهيداتسية . نزاعاً بين أكلة لحوم البشر السماويين وبين البشر ، يولد الميسر والحرب والطقوس الحربية . وهذا الاساس المتماثل لا يستبعد بعض الاختلافات التي سنمحصها في مابعد . ويكفي أن نذكر الآن بأن اسطورة العصا الحمراء المانندنانية تعكس الاسطورة الهيداتسية مؤسسة الطقوس نفسها ، وبالتالي تعكس اسطورة الشعب الاعلى الهيداتسية التي لها اساس الاولى ذاته . ويتأكد هذا العكس ايضاً بصورة مباشرة : في أسطورة الشعب الاعلى الهيداتسية ، يتناول الحديث رضيعاً سماوياً يولد ثانية ابناً شرعياً لهندية ، ويصبح مسؤولاً عن هزيمة هيداتسا أمام الاعداء الذين هاجموهم . مائة وله الاسطورة هنا « بمفتاح الحرب » - اذ اجاز التعبير - يعادل ماتبر

عنه اسطورة العصا الحمراء الماندانية « بمفتاح الصيد » : هناك ، في الواقع ، رضيع أرضي ، انثى ، تبتتها هندية ، تتضح أنها سعاء تفرس الماندان وترمز إلى مجاعة الشتاء الناتجة عن تخلف اليبسونات عن اجتياح القرى وضواحيها .

إلى أين وصلنا ؟ لقد رأينا أن كلاً من طقس صيد الماندان وطقس صيد الهيداتسا كان يؤلف منظومة ؛ وأن كلاً من هاتين المنظومتين كانت تقدم عن الأخرى صورة تناظرية ، بحيث يمكن تمثيل شبكة علاقتهما المتبادلة حسب الرسم التخطيطي الوارد أدناه .



هيداتا

شكل رقم (١٤)

بالنسبة لكل قبيلة ، تشغل اساطير الصيد الرئيسة رؤوس هرم ثلاثي القاعدة . وهي تتجاوب على الرؤوس المتقابلة : من قبيلة إلى أخرى . وهكذا تجمع العلاقات المتناظرة اثنتين فاثنتين اساطير الشعب الاعلى (المدرجة بصفة صيادين يأكلون البشر) ؛ واساطير العصا الحمراء . التي هي طقس شتوي في كل مكان ؛ واسطورة اسم الأرض واسطورة الباز الصغير ، اللتين تنتمي كل منهما إلى الصيف بالنسبة للهيداتسا والماندان . ولكن الرسم التخطيطي يستدعي ملاحظات أخرى .

١ — المحوران الافقيان اللذان يتقاطعان في وسط الشكل يمثلان الشتاء والصيف على التوالي . وفي طرفي محور الشتاء . نلاحظ طقوس العصا الحمراء ، المتماثلة في القيليتين ، ولكنها تشغل رأسين متقابلين بسبب قلب الاسطورتين المؤسستين .

٢ — وكذلك نجد في طرفي محور الصيف ، اسطورة الباز الصغير الماندانية واسطورة اسم الارض الهيداتسية . وقد رأينا تطابق هذين الطقسين من عدة وجوه : ثنائية البطلين (سنونوباز) او البطلتين (حريرة النورة الصفراء والبيسونة) ؛ ووجود بطل باسم باز ، هنا وهناك ، يؤثر الهضاب من الأرض ؛ وأخيراً اقتران الطقسين بصيد الصيف .

٣ — تشغل اسطورتا للشعب الأعلى طرفي محور ثالث . عمودي على الاثنين الآخرين في نقطة تقاطعهما . في الواقع ، إذا كانت طقوس العصا الحمراء والباز الصغير واسم الارض تعرض طابعاً فصلياً ودورياً . فليس الشأن كذلك بالنسبة للطقوس العائدة للشعب الاعلى التي كان ممكناً اقامتها من كانون الثاني إلى كانون الثاني (باورز ١٩٥٠ ، ص ١٠٨ ؛

١٩٦٥ . ص ٣٢٦) ، أي بصورة غير دورية . في أي وقت من السنة . فان تكون هاتان الاسطورتان لدى الماندان والهيداتا متقابلتين تقابلاً كلياً ، فذلك أمر ينجم عن سمات عديدة : في نسخة ماندان (باورز ١٩٥٠ . ص ٢٩٢ — ٣٠٢) امرأتان ارضيتان ، غير اختين ، تصعدان إلى السماء لتصبحا نسيبتين بالزواج من اخوين سماويين . الاولى ، التي تنتمي إلى قبيلة الماندان ، تنفصل عن غول : الشمس (مذكر) بفضل حبل يتيح لها التزول ثانية إلى قريتها . ولكي ينتقم الغول الشمس . يعلن الحرب على الماندانيين ويضع ابنه الشرعي على رأس اعدائهم . وفي نسخة هيداتا (باورز ١٩٥٠ . ص ٣٢٧ — ٣٢٩) يقع كل شيء مقلوباً : يهبط أخوان سماويان إلى الارض ، لتحمل بهما بشريتان ويولدا ثانية طفلين صغيرين . اخت الشمس ، التي هي سعاء ، تقترن بشخص ارضي بفضل حبل . وتجعل منه ابنها بالتبني وتضعه على رأس اعداء الهيداتا — وبنتيجة ذلك . توشك الحرب التي شنها هؤلاء أن تتحول في غير صالحهم . في النسخة الاولى ، يحارب القمر والطيور الرعد إلى جانب الماندان وتمنحهم النصر ؛ وابن القمر (القمر هنا انثى) وقد اصبحت رئيس الماندان ، يعشق الجلوس في قمم الآكام . وفي النسخة الثانية ، يحول البطلان ، الباز والسنونو ، اللذان نعلم أنهما سيدا الآكام مصير الاسلحة لصالح الهيداتا .

٤ — يلاحظ مما تقدم وجود صلة مباشرة ، عند الهيداتا . بين اسطورة الشعب الاعلى ، مؤسسة طقوس الحرب ، واسطورة اسم الارض ، مؤسسة طقوس صيد الصيف . الارواح الحارسة واحدة هنا وهناك . ويؤكد رواية هيداتا أن الأحداث المروية في اسطورة الشعب الاعلى تقع في بداية حكاية تكمل سردها اسطورة

اسم الأرض . ومن جهة ثانية توجد صلة مباشرة أيضاً بين اسطورتى العصا الحمراء والشعب الأعلى الهيداتستين : فهما تسردان زيارة اخوين سماويين إلى البشر ، لغاية الحمل في الحالة الاولى (إذ أن الكوكبين يولدان ثانية بشكل هنود) والجماع في الحالة الثانية (باعتبار الغاية من الزيارة أن يصبحا عشيقي هندية وليس طفلين) . ويعقب ذلك حرب ، ولكنها تشن على الهيداتسا ، بدلاً من قيامهم بشنها . وتقاتل فيها الشمس (مذكر) ، وليس اخوه ، إلى جانب الاعداء .

٥ - تلاحظ ارتباطات من النموذج ذاته بين اساطير الماندان . ففي اسطورة الشعب الأعلى وفي اسطورة العصا الحمراء ، ثمة بطلة مواطنة ، اسمها في المرتين حرية الذرة الصفراء ، ذهبت لتزوج غولاً يقيم في نهاية العالم إما عالياً جداً (محور عمودي) وإما بعيداً جداً (محور افقي) ، وتخطف ابنها الشرعي لثلاثي يصبح من أكلة البشر (باورز ١٩٥٠ . ص ٣٠٠ - ٣٠١) أو تتبنى بنتاً صغيرة مع أنها من أكلة لحوم البشر (المرجع نفسه ، ص ٣٢١) . وحرية الذرة الصفراء هي أيضاً بطلة اسطورة الباز الصغير حيث تشكل زوجاً ، بصفتها نباتية ، مع اليسونة اللاحمة ، بنت أكلة لحوم البشر واختها . وفي اسطورة الشعب الأعلى تؤلف زوجاً مع امرأة من أكلة لحوم البشر ، واخوتها لهم الشهوة ذاتها . بيسونات الاسطورة الاولى تعكس الصيد إلى حرب ، وأكلة بشر الاسطورة الثانية تعكس الحرب إلى صيد نظراً لأن الاعداء هم الذين يأكلون (المرجع نفسه ، ص ٣٠١) .

تخطيطيتنا تعرض سمتين جديرتين بالاعتبار : التناظر الاقصى في المجموع من جهة ، ومن جهة ثانية ، هشاشة الصلة التي تربط المنظومتين الفرعيتين اللتين لا ترتبط احدهما بالآخرى ، على ما يبدو ، إلا بخيط .

ولكن ينتج من ملاحظتنا السابقة ، في الواقع ، أن ارتباطاً متيناً يتم على أنحاء أخرى .

أولاً ، المحور الشتوي مضاعف على كامل طوله بفعل دورة الييسونة البيضاء الدوة المشتركة بين الماندان والهيدياتسا في الاسطورة والطقس معاً (اعلاه ، ص ٣٢٣) .

وإلى هذه الصلة السكونية تضاف صلة حركية : ذلك أن دورة بوم الثلوج الموجودة لدى القبيلتين تؤدي فيهما وظيفة شتوية وصيفية بالتناوب ، مرتبطة تارة بالادوية وطوراً بالآكام . وعلى ذلك اذا كانت دورة الييسونة البيضاء تجهل تقابل المنظومتين الفرعيتين ، وتعزز على هذا النحو تضامهما ، فان دورة بوم الثلوج تجعل تناظرهما جلياً وتقوم بالدور ذاته ، وإن كان ذلك بطرق مختلفة .

وتأييداً لهذا التفسير نقول إن الدوريتين ، على الصعيد الشكلي .
توجدان في تقابل واضح . فطقس الييسونة البيضاء ، بين جميع طقوس الصيد ، يتسم بأشد السمات الدورية وضوحاً . فلم يكن يحق لاحد ان يتكلم عليها في غير فصل الشتاء خوفاً — حتى في شهر آب — من قدوم البرد واتلاف البساتين ؛ ولم يكن في الامكان إقامة الاحتفال إلا في المدار الشتوي ، خلال أقصر نهر السنة (باورز ١٩٥٠ ، ص ٣٢٤ — ٣٢٧ ؛ ١٩٦٥ ، ص ٢٠٦) . وفضلاً عن ذلك كان للطقس هدف وحيد : جعل الشتاء قاسياً لكي يطرد الييسونات إلى جوار القرى . وبالمقابل كانت طقوس بوم الثلوج تعرض طابعاً توفيقياً : فكانت تستخدم لصيد الشتاء ، ولامطار الربيع والصيف والحرب في أي وقت من أوقات السنة (باورز ١٩٥٠ ، ص ١٠٨) . وكانت طقوس الييسونة البيضاء تستبعد انواع النشاط الأخرى ، ولم تكن متلائمة مع أي شيء ؛

فيما كانت طقوس يوم الثلوج متلازمة مع كل شيء (باورز ١٩٥٠ ، ص ٢٨٢ ؛ ١٩٦٥ ، ص ٤٣٣ - ٤٣٤) .

فاذاً ، يبدو ان الطقوس التي يمكن تسميتها الطقوس « البيضاء » (البيسونة البيضاء ، يوم الثلوج) كانت تطوق تطويلاً مزدوجاً ، فاعلاً ومنفعلاً ، مايسمى بالطقوس الحمراء (العصا الحمراء) التي تجعل الأساطير المؤسسة ارتباطها عارضاً بسبب صفاتها المختلفة . ونلاحظ بهذا الصدد ان احدي نسخ اسطورة العصا الحمراء الهيداتسية تؤكد ان البيسونات الحارسة كانت تستخدم هذا اللون في الرسوم الجسدية . مستبعدة الابيض او الاسود (باورز ١٩٦٥ ، ص ٤٥٢) ، الأمر الذي يوحي بأن تقابل الطقوس باللون كان وثيق الصلة بالموضوع .

رأينا أن تفضيل البطل او الابطال للآكام كان يستخدم صلة وصل بين اسطورة الشعب الاعلى الماندانية واسطورة اسم الأرض الهيداتسية . في الواقع ، تؤلف الآكام المشرفة على السهل رمزاً ملائماً للتوسط بين السماء والعالم الجوفي (الجهنمي) . ولكن ترابط المنظومة الاجمالية يستدعي ظهور ارتباط من النموذج نفسه بين الاساطير التي تشغل الوضعين المتناظرين في التخطيطية أي وضع الشعب الاعلى ، بالنسبة للهيداتسا ، والباز الصغير بالنسبة للماندان . وهذه النتيجة الافتراضية تتحقق بكاملها بفضل تفصيل في الاسطورة الثانية : لكي تتخلص البطلة من هجمات الغول السماوي (وهو طير) الذي تنوي تدجينه ، والزواج به ، تتمدد بمساعدة المناجد ، الحيوانات الجهنمية ، في حفرة لكي يكون جسمها في مستوى التراب . فلا تمكن محالب الطير الكاسر منها . بعبارة أخرى ، تعيد انشاء معادل تقريبي للحفرة - الشرك

التي يستعملها صياد العتبان ، والتي تعرفنا فيها على رمز للوادي .
الذي هو نفسه في وضع تقابلي مع الأكمة .

وعلى ذلك تقوم الآكام في الحالة الأولى بدور وسيط إيجابي
بين الأعلى والأسفل ، وفي الثانية ، ثمة تموج ، عكس الأكمات ،
يقوم بدور وسيط سلبي . يمكن إذاً اتباع تحول ثلاثي من الصعيد الخيالي
إلى الصعيد الاختباري مروراً بالصعيد الرمزي :

خيالي رمزي اختباري

السماء وطن الآلهة { السهل أودية	آكام { الحفر - الشرك	{ العالم الجوفي [الجهنمي]
--	----------------------------	------------------------------

والدليل الثاني على ترابط المنظومة ينبغي ان نعثر عليه في المدونة
الأخلاقية . لاحظنا مراراً أن الاساطير تقابل في آن واحد اشكال فعالية
اقتصادية ، ونماذج علاقات اجتماعية وسياسية ، وتصرفات تتعلق
بالاخلاق العائلية . فأسطورة الباز الصغير تفسر أصل عدم الثبات
(باورز ١٩٥٠ ، ص ٢٨١) ؛ وبالمقابل ، تفسر أسطورة بوم
الثلوج أصل الغيرة (المرجع نفسه ، ص ٢٩٤) . كان طقس اليسونة
البيضاء حيادياً نظراً لبلوغ النسوة اللواتي كن يقيمونها سن اليأس ؛
وكانت اساطير العصا الحمراء تقنع الرجال بكبح غيرتهم عندما كانوا
يتخلون عن زوجاتهم إلى الكهول . وتبقى أسطورة اسم الارض الهيداتسية ،
التي كان من المفروض أن تقدم هي الأخرى مفهوماً أخلاقياً .

أما وقد طرحنا ذلك بصورة افتراضية - استنتاجية : فما الذي تقوله هذه الاسطورة ؟ إنها تروي حكاية (باورز ١٩٦٥ ، ص ٤٣٤ - ٤٣٥) غريب متبنى ، يحازف بحياته لتحرير اخواته اللواتي اختطفهن ذووه من هيداتسا : تمجيد الوفاء الاخوي ، الذي يسمو اذن بصعيد الحياة الجنسية وصعيد الحدود القبلية معاً . بخلاف اسطورة الباز الصغير ، التي تسامح الخيانة الجنسية ، التي تمارس ايضاً خارج الحدود القبلية ، فيما تمارس الخيانة الجنسية التي تطرأها اساطير العصا الحمراء في حدود القبيلة وحتى في حدود القرية .

إلى أي حد كان الماندان والهيداتسا يعون هذه العلاقات المعقدة ارتباط متبادل وتقابل ، تناظر ولاتناظر ، بين الاساطير العائدة لكل من الشعبين ؟ لكي نحاول الاجابة على هذا السؤال ، ختاماً لهذا البحث ، لابد من أن نلفت النظر أولاً إلى انطواء ميتولوجيا الشعبين ، بالإضافة إلى الاختلافات التي بينها ، على نقاط مشتركة متنوعة . كانوا يعرفون اساطير بعضهم بعضاً ويتقنون روايتها بالعبارات نفسها او بعبارات قريبة . فاذاً ، لا يمكن الاعتراض على وجود حكايات متماثلة تقريباً هنا وهناك : اردنا فقط اثبات ميل كل قبيلة إلى اختيار قراءات متعارضة او متكاملة ، في تراث أصبح مشتركاً ، وذلك عندما كان الأمر يتعلق بتأسيس طقوس متشابهة أو تؤدي الوظيفة نفسها .

في منشأ الاختلافات الداخلة في المنظومات الاسطورية ، ثمة اذن تشابهات مقبولة على صعيد الطقوس التي تشبك ، اذا صح القول ، شكلي الفعالية التقنية والاقتصادية مع الايديولوجية . وتتشابه طقوس ماندان وهيداتسا ، لأن هؤلاء اقتبسوها عند وصولهم إلى ميسوري من اولئك ، واقتبسوا معها نمط حياة كانت هذه الطقوس تساعد على

مواربة مشاكاه واخفاء تناقضاته بمعنى ما إذن . إن طريقة تعارض الاساطير مؤسسة الطموس من قبيلة إلى أخرى ، بوصفها أنواعاً من جنس واحد ، تعكس الوضوح المزدوج لاصل تاريخي متميز بالنسبة إلى كل قبيلة حريصة على حفظ شخصيتها ، ولممارسة قاد الشعيين لاقتسامها هذا التاريخ نفسه .

ولكن ألا يبقى من الصحيح أن حسن الحوار ، حتى عندنا ، يتطلب تماثل الشركاء إلى حد ما مع بقائهم مختلفين ؟ كانت الفلسفة الاهلية تدرك هذه الضرورة الجدلية ، ولو أنها صاغتها بعبارات تاريخية بدلاً من عبارات بنيوية . كان الماندان يطلقون اسم Minntaree ، وهي كلمة تعني بلغتهم « اجتازوا النهر » ، على اقدم جماعة هيداتسية قدمت من الشمال - الشرقي ، ووصلت إلى ميسوري في نهاية الازمنة ما قبل التاريخية وتعلمت زراعة الذرة الصفراء منهم . ولكن الماندانين لم يرغبوا ، بحسب تقاليدهم الخاصة ، في استمرار هذه المساكنة طويلاً ، وعرضوا على ضيوفهم وجهة نظرهم بهذه العبارات .

« حبذا لو صعدتم إلى أعلى النهر واقمتم قرية خاصة بكم ، لأن عاداتنا تختلف إلى حد ما عن عاداتكم ، وبما أن الشباب يجهلون طرق بعضهم بعضاً ، فقد تظهر اختلافات وتقع حروب بينهم ، لا تتبععدوا كثيراً ، فالناس الذين تفصل بينهم مسافات بعيدة هم كالأغرباء ، والحروب تنشب بينهم . سافروا إلى الشمال حتى لا تروا دخان اكواخنا واقيموا هناك فريتككم ، وعندئذ ستكون المسافة بيننا قريبة بما فيه الكفاية لتكون اصدقاء وغير بعيدة بما فيه الكفاية لتكون أعداء » (ماكسيميان ١٨٤٣ ، ص ٣٦٨ ؛ باورز ١٩٦٥ ، ص ١٥) .

هذا النص الرفيع في الفلسفة السياسية ، الذي يتكرر بالمبارات نفسها على وجه التقريب خلال فاصل زمني قدره قرن ، يحدد بعبارات جغرافية وتاريخية الهيئة البنيوية التي كان ينبغي أن تنتج عن وضعه موضع التطبيق ، والتي اقتصر تحليلنا الماضي على العثور عليها . ولكن ، ألا يقدم التناظر للموجودات ، التي يوحدتها ويجعلها متقابلة في الوقت نفسه ، الوسيلة الارشاق والابسط لتظهر تماثلة ومختلفة ، قريبة وبعيدة . اصدقاء مع أنها أعداء بصورة من الصور ، واعداء مع بقائها اصدقاء ؟ صورتنا الخاصة التي نتأملها في مرآة ، تبدو قريبة جداً بحيث نستطيع لمسها باصبعنا . ومع ذلك ، فليس ثمة ما هو أبعد عنا أكثر من هذا النحن أنفسنا الآخر ، ذلك أن الجسم المقلد بادق تفاصيله يعكس هذه التفاصيل كلها مقلوبة ، والشكلان اللذان يتعرف كل منهما على نفسه في الآخر يحتفظ كل منهما بالاتجاه الاول الذي عينه القدر له . وأخيراً ، اذا كانت عادات الشعوب المجاورة تكشف عن علاقات تناظرية ، فلا ينبغي فقط البحث عن اسبابها في بعض قوانين الطبيعة أو العقل الخفية . كذلك يلخص هذا الكمال الهندسي ، بالصيغة الحالية ، جهوداً واعية تقريباً ولكنها لا تخصي ، تراكمت بواسطة التاريخ ، وترمي جميعها لهدف واحد : بلوغ عتبة ، هي ولاريب الاكثر فائدة للمجتمعات البشرية ، يقوم فيها توازن صحيح بين وحدة هذه المجتمعات وتنوعها ؛ وتحفظ الميزان متوازياً بين التواصل الملائم للاشراقات المتبادلة ، وغياب التواصل ، الصحي هو الآخر ، إذ أن دوام زهور الاختلاف السريعة العطب يحتاج إلى شيء من الظل الخفيف .

* * *

الفصل الرابع عشر

كيف تموت الأساطير^(١)

المقصود هنا موت الاساطير في المكان وليس في الزمان . ومن المعلوم في الواقع أن الاساطير تتحول . وهذه التحولات التي تتم من قراءة إلى أخرى في الاسطورة الواحدة ، ومن اسطورة إلى أخرى ، ومن مجتمع إلى آخر بالنسبة للاساطير نفسها أو لاساطير مختلفة ، تؤثر احياناً في اساس الاسطورة وتارة في رمزها ، وطوراً في رسالتها ، وإنما مع استمرار وجودها بصفتها تلك ؛ وبذلك تحترم هذه التحولات نوعاً من مبدأ حفظ المادة الاسطورية ، بحيث يمكن دائماً ان تنشأ من كل اسطورة عند حدوده أسطورة أخرى .

ومع ذلك فقد يحدث احياناً أن يتشوه كمال الصيغة البدائية في اثناء هذا السير . وعندئذ تراجع هذه الصيغة أو تتقدم إلى ما قبل — أو مابعد — المرحلة التي تظل فيها خصائص الاسطورة المميزة سهلة المعرفة ، وتحفظ فيها الاسطورة بما يسمى في لغة الموسيقيين « شخصيتها » .

(١) علم المجتمع وضميره . متفرقات على شرف ريمون ارون ، باريس ، كالمات

— ليفي ، ١٩٧١ ، مجلد ١ ص ١٣١ — ١٤٣ .

إذاً ، ماهو الشيء الذي تتحول اليه الاسطورة في مثل هذه الحالات ؟
هذا مانشوي أن نبحثه هنا على مثال .

كانت شعوب الاصل اللغوي ساليش ، مع جيرانها الجنوبيين
الساهابتان ، تشغل ، في العصر التاريخي ، منطقة متصلة عملياً تمتد
من سلسلة الجبال الصخرية إلى المحيط الهادي ، وتغطي اجمالاً
حوضي نهر كولومبيا في الجنوب ونهر فرازر في الشمال . ففي هذا
الاقليم الواسع ؛ جمعت قراءات عديدة لمجموعة اسطورية تنتظم حول
حكاية شيخ فقير ، مريض ومحتقر ، اشتهر باسم أوس . ويلجأ هذا
إلى الحيلة وينحصب بنت رئيس القرية ؛ وعبثاً يجري التساؤل حول هذا
الحمل الغامض . ويولد طفل ، ويدل على أوس أبا له ؛ فيغتاز القريون
ويتركون الزوجين بلا نار ولاطعام . ويسترد أوس ، لوحده أو بمساعدة
زوجته ، طبيعته الحقيقية ، فاذا هو قتي جميل وصياد ماهر . وبفضله
تعيش الاسرة في رخاء ، فيما يتضور القرويون ، الذين رحلوا وتركوه ،
جوعاً . وأخيراً يذعنون للعودة ويطلبون العفو ، فيحصل عليه ، مع
المؤونة ، اولئك الذين لم يكونوا قد أسرفوا في سوء معاملة البطل
وتشويهه (١) .

إن الاسطورة ، المصغرة إلى حدودها الاساسية ، تخطى بانتشار

(١) يواز ١٨٩٥ ، ص ٩- ١٠ ، ١٩٠١ ، ص ٢٨٧ ؛ ١٩١٧ ، ص ١٠٩- ١١٦
فيني ١٩٣٤ ، ص ٤٦٥ - ٤٨٨ ؛ جاكويس ١٩٣٤ ، ص ٢٧ - ٣٠ ؛ ادامسون
١٩٣٤ ، ص ١٩٣ - ١٩٥ ؛ ريشارد ١٩٤٧ ، ص ١٠٩ - ١١٦ ؛ تيت ١٨٩٨ ،
ص ٣٦ - ٤٠ ؛ ١٩٠٩ ، ص ٦٨٤ ؛ راي ١٩٣٣ ، ص ١٣٨ - ١٤٢ ؛ هوفمان
١٨٨٤ ، ص ٢٨ - ٢٩ ؛ هابرلان ١٩٢٤ ، ص ٤١٤ - ٤١٧ ؛ هيل - توت
١٨٩٩ ، ص ٥٣٤ - ٥٤٠ ؛ ١٩٠٠ ، ص ٥٤٩ ؛ ١٩٠٧ ، ص ٢٢٨ - ٢٤٢ .

واسع جداً ، إذ يعثر عليها حتى في امريكا الاستوائية ، عند قدماء
تويناامبا على ساحل البرازيل الشرقي وفي البيرو . تتمثل اصالة الساليش في
تطوير الاسطورة بشكلين متوازيين : يروي الأول أن ابن أوس ،
الذي يخطفه بوم ويقوم ذووه بتخليصه ، يرتدي جلداً صديدياً لشيخ ،
جلداً يولد الضباب اذا ما احترق ؛ والشكل الثاني ، حكاية طفل ،
مغامر او مغضوب عليه حسب النسخ ، يصبح سيد الريح التي كانت
تدمر الأرض في ذلك الوقت ؛ ولكنه يتعرض بعد اسره الريح والسيطرة
عليها ، إلى أخطار ينجو منها بفضل شخص اسمه قيوط (ذئب امريكي
صغير) . وانطواء هذه الشكل الثاني على اقتباسات كثيرة من الفولكلور
الفرنسي القديم ، الذي نشره « سعاة الغابات » الكنديين في القرن الثامن
عشر ، يطرح مسألة حاولنا حلها في مكان آخر (١) ، ولا ضرورة
لها هنا . ولتأكيد التناظر بين الشكلين ، تكفي الإشارة إلى أن الاوس
والقيوط ، في معتقدات المنطقة التي تعيننا ، وما بعدها حتى لدى اليويبلو
الشمالين ، يشكلان زوجاً من الحدود يرتبطان ارتباطاً متبادلاً ويتقابلان ،
تماماً كما هو الشأن بالنسبة للضباب والريح اللذين ترتبط بأصلهما ،
على التوالي ، كل مجموعة اسطورية ؛ أي نموذجين من الظاهرات الجوية
ولكنهما متنافيان . أضف أن بطلي كل مجموعة ، ابن أوس أو محمي
القيوط ، يقلدان شخصيات (واحياناً يتمثلان معها) تحمل اسماء
متجاورة جداً : Tsaaaz ، Ntsâaz ، Snanaz حسب
اللهجات ، ويدرك رواة الأهلين قرابة بينها (٢) . وعلى ذلك ، حتى

(١) انظر تقريرنا عن التعليم في حولية معهد فرنسا ، السنة ٦٩ ، ١٩٦٩ - ١٩٧٠ ،

ص ٢٨٥ - ٢٨٩ .

(٢) بواز ١٩١٧ ، ص ٢٦ .

عندما لا يكون الصبي الذي خطفه البوم هو ابن أوس ، فإنه يحافظ على صلة مجازية به : كل منهما سيد الضباب ، وكل منهما ، في لحظات مختلفة من الحكاية ، يخفي هويته تحت جلد صديدي لشيخ . وإذا كانت علاقتهما علاقة تشابه ، ففي المجموعة التناظرية تسود علاقة اقتران بين القيوط والبطل الشاب سيد الريح : ذلك أن تعاونهما ينجم عن مجرد لقاء . وأخيراً ، عندما يأسر البطل الاول بوم ، يتردد صدى اسم البطل الثاني ، ذلك أنه يسمى في لغة شوسواب Snanaz ومعناه بحسب الرواة « بوم » (١) على وجه الدقة .

وعند هنود نهر تومبسون ، الذين يشغلون موقعاً متوسطاً في منطقة ساليش اللغوية ، انما تظهر المجموعتان على صورة افضل ما يكون تمفصلاً . وكان جيرانهم الشماليون شوسواب ، وهم من لغة ساليش أيضاً ، قد تركوا المجموع من قبل أن يتفكك ، وعلى قول أفضل عارفيهم ، ج . تيت ، كان هؤلاء الهنود يقسمون غالباً رواية اسطورتهم سناناز ، سيد الريح ، إلى حكايتين منفصلتين . أما الاسطورة المتناظرة ، المتعلقة بصبي صغير بكاء وشيطان ، يهدده البوم ثم يخطفه ، فتتضاءل وتميل نحو تعبير يمكن ان نطلق عليه « تعبير » ادنى : من الناحية الكمية اولاً ، لأن الحكمة تؤول إلى خطف البطل وتحريره اللاحق وتحول الرجل — البوم إلى طير عادي ، نذير موت (الوظيفة التي كان ساليش الداخل وهنود آخرون ينسبونها إلى البوم) ؛ ثم من الناحية النوعية ، من حيث

(١) تيت ١٩٠٩ ، ص ٦٩٨ - ٦٩٩ ؛ ١٨٩٨ ، ص ٦٣ - ٦٤ ، ٨٧ - ٨٩ ؛

١٩١٢ ، ص ٢٦٥ - ٢٦٨ ، ٣٩٣ - ٣٩٤ ؛ بواز ١٩١٧ ، ص ٢٦ - ٣٠ ؛

هيل - تو ١٩٠٤ ، ص ٣٤٧ - ٣٥٢ ؛ ريشارد ١٩٤٧ ، ص ١٤٦ ؛ فاراند ١٩٠٠ ،

ص ٣٦ - ٣٧ ، ٤٢ - ٤٣ .

أن يوم اسطورة سوشواب - مثلاً عند الكونتينييه ، المجموعة اللغوية المعزولة ، المقيمة على حدود ساليش من الشمال (١) - يتحول من غول إلى حكيم وساحر قد ير يمنح معرفته إلى البطل وحتى يجعله متفوقاً عليه ، بدلاً من استعباده .

وعلى ذلك ، فاذا اتبعنا الاسطورة ذاتها من الجنوب نحو الشمال ، نلاحظ في بداية الامر تلطيفاً يؤثر من جهة في طول الحكاية وغناها ، ومن جهة ثانية في الشدة الدرامية لموضوعاتها الدالة ، كما لو كانت الحبكة تضعف وتتقلص في آن واحد .

* * *

ان الشوسواب ، ممثلي اقصى الشماليين من ساليش الداخل لغة وثقافة على السواء ، يعرضون كذلك شياً واضحاً مع جيرانهم الجنوبيين . ولكننا ، إذا تابعنا الاستقصاء إلى ما بعد ذلك ، نجتاز عتبة مزدوجة . نحو الشمال الغربي ، كان الشوسواب يجاورون الشيلكوتان ، الممثلين الاوائل للأسرة اللغوية الكبيرة أتابا سكان ، التي كانت تمتد بصورة متصلة في الشمال والشمال الغربي إلى اقليم اسكيمو . وكان الشيلكوتان من الناحية الثقافية يبتعدون عن النمط السوسيولوجي العديم الشكل الذي يميز ساليش الداخل ، ويزدادون قرباً من الثقافات الاهلية المتجاورة معها على ساحل المحيط الهادي : أي ثقافات كواكيوتل ، بيللا كولا ، تسميشيان ، الخ . ، المتميزة بتنظيم اجتماعي معقد مقسم إلى عشائر وبطون ، وبنظام طبقات يفرق بين الارستقراطيين وعامة الناس والعبيد ، قائم على الولادة وترتيب البكورية وعلى الثروة ، وأخيراً بضخامة

(١) بواز ١٩١٨ ، ص ٢٠ ، ٣٧ ، ٥٠ .

ازدهار الفنون التخطيطية والتشكيلية ، كالأعمدة الطوطمية الكبيرة ،
الغنية بنقوشها ، والاقنعة الاحتفالية المشهورة .

تنم هذه الخصوصيات اللغوية والثقافية عن ماض تاريخي يميز
الساليش ، شاغلي الاقليم نفسه منذ آلاف السنين على ما يبدو ، من
الأتاباسكان الذين وصلوا بعدهم إلى هذا الاقليم . وكان من الممكن
اذن ان تضع العتبة المشكلة بالحدود الشمالية للمنطقة الساليشية عتبة
كبيرة أمام التواصل . وكثيراً ما يلاحظ في حالات من هذا النوع أن
المنظومات الميتولوجية تستعيد ، بعد مرورها بتعبير أدنى ، اتساعها
البداثي ما وراء العتبة . ولكن صورتها تنعكس ، تقريباً كحزمة أشعة
ضوئية تسربت إلى غرفة سوداء من فتحة دقيقة فارغمت بفعل هذا
المانع على التقاطع : بحيث ان الصورة نفسها ، التي تشاهد مستقيمة
في الخارج ، تنعكس في الغرفة على نحو مقلوب (١) . وطبقاً لهذا النمط ،
فان نسخة اسطورة شيلكوتان ، المتعلقة بالصبي الذي خطفه البوم ،
ترمم حبكة غنية ومطورة كالحبكة التي كان يمكن ان نجدها لدى فئات
ساليش في جنوب الشوسواب ، ولكن ، ثمة جمل اساسية عديدة انقلبت
على نحو ذي مغزى وطرأت عليها تحولات تصل احياناً إلى عكس المعنى .

كيف ، اذاً ، يروي الشيلكوتان الاسطورة ؟ يقولون إن البوم
جذب صبيّاً صغيراً بكاءً ، بحجة اطعامه ، وخطفه . ثم رباه وانشأه
سريعاً بعمليات سحرية وزينه بعقد من صدف النايبات (dentalia) .
وبحث اهله عنه ووجدوه ، ولكنه رفض الذهاب معهم في بادئ الأمر
بسبب طيب إقامته عند البوم . ثم اقتنع ونجت الزمرة الصغيرة بنفسها

(١) انظر أعلاه ص ٢٢٣ .

بعد ان حرق كوخ البوم . وطارد الرجل — الطير الفارسين ، فكمنوا له بالقرب من عبارة كان مضطراً لعبورها . واذ خاف البوم من البطل الذي كان يلوح بيدين معقوفتين ، لأنه سلح اصابعه بقرون ماعز لاستخدامها كمخالب مخيفة ، فقد سقط في الماء ، وبلغ الحافة الأخرى سباحة وتخلّى عن مطاردهم . احتفت القرية بالبطل ؛ وظهر مزيناً من قدميه إلى رأسه بالصدف التي كان قد استولى عليها ، ووزعها حول جسمه ؛ ومنذ ذلك الحين والهنود يتزينون بصدف النايّيات .

وفي ذات يوم ، لاحظت أم البطل قذارة ابنها وطلبت منه أن يغتسل . فرفض ، وأرغمته ؛ فغطس في الماء وتوارى . فاقامت المرأة المحزونة على حافة البحيرة وصممت على عدم الحركة . وقدم الشتاء . كانت نساء القرية يأتين إلى شاطئ البحيرة ويمتصن الجليد ويغرفن الماء . وكان البطل الذي سكن الاعماق يتسلى بكسر دلائهن . فأسرته اختان بواسطة سطل غني الزخرفة ، استخدمتا طعماً . كان البطل على قدر كبير من الضعف والنحول بسبب اقامته تحت الماء بحيث اصبح لا يستطيع السير وعبثاً حاولت الاختان حك الوعاء الذي كان يغطيه كجلد فوق جلده . ونقلتا إلى الكوخ ، حيث اصطلى قرب النار ، واعتننا به .

كان ذلك الشتاء في منتهى القسوة ، والاطعمة نادرة ، ولم يفلح الرجال بالحصول على الخشب اللازم لصنع النعال الثلجية والصيد . ومع أن البطل كان في دور النقامه ، خرج متحاملاً على نفسه ، وجمع من الخشب لصنع نعلين وطلب إلى إحدى النسوة أن تدخل ماجمعه وتهزه على علو منتصف السلم المستخدم في نزول الهنود إلى الخيمة التي يقع جزء منها تحت الارض ، والتي كانوا يدخلون اليها من السقف .

واذا بالخشب ، الذي حركه على هذه الصورة ، يتكاثر ويملاً الكوخ .
واستطاع الصيادون ان يصنعوا النعال وخرجوا للصيد ولكنهم لم يجدوا
طرائد . وعمت المجاعة .

عندئذ طلب البطل بعض السهام من سكان القرية وذهب بدوره
إلى الصيد . فتحلل من جلده الانائي وخبأه . وقتل ، اول ما بدا ، كثيراً
من الرنات التي وزعها ، بعد ان لبس وعاء الزجاجي ، على اولئك
الذين اعطوه سهاماً جيدة . ولكن غراب (*) أعطاه سهماً رخواً ،
فكان نصيبه قيوطا ، طريدة هزيلة . ولهذا تجسس على البطل ، ووجد
الجلد - الاناء في مشعب شجرة ، فأخذه واخفاه ؛ ورأى البطل يعود ،
ففى جميلاً مزيناً بالصدف . فبقي على حالته هذه ، بعد زوال قناعه ،
وتزوج الاختين اللتين عملتا على شفائه (١) .

ولاظهار جميع التحولات او الانعكاسات الواقعة في هذا النص
الاتاباسكاني لاسطورة واسعة الانتشار عند الساليش ، من المستحب دون
شك أن نذكر القراءات الأخرى . وقد يقودنا ذلك بعيداً جداً ، وعندئذ
نسلم بالعمل بطريقة التلميحيات . فبدلاً من أن يدخل البوم إلى الكوخ
لاختطاف الطفل ، كما هو الشأن عادة ، يجذبه هنا إلى الخارج .
كانت نسخة سوشواب ، الملخصة اعلاه ، قد أتمت من قبل تحويل البوم ،
الوحش آكل البشر عند الكوتينيه ، والمعلم الشرس في مكان آخر ،
إلى محسن . وتواصل حكاية شيلكوتان التحويل في الاتجاه نفسه ، ولكنها
تعكس وظيفة الرجل - الطير ، مانح القدرات الروحية عند الشوسواب ،
والذي يصبح مالك الثروات المادية - اصداغ الناييات - التي يستولي

(١) ل . فاراند ، تقاليد الشيلكوتان ، ص ٣٦ - ٣٧ .

* - اسم رجل من القبيلة « م » .

البطل عليها قبل هربه وإلى هذا الحدث انما ترد الاسطورة أصل هذه الحلي الثمينة ، فهي تنسب إليها اذن طابعاً غريباً وخارقاً معاً ، كان لدى الشيلكوتان اسباب وجيهة للمحافظة على سره حيال جيرانهم ساليش الداخل ، الذين كانوا ، بحكم بعدهم عن السواحل ، عاجزين عن الحصول على هذه الاصداف البحرية الا بواسطةهم ؛ أضف أنهم كانوا يطلقون على الشيلكوتان اسماً يعني : « قوم النابيات » . ولكن الواقع كان مختلفاً : كان الشيلكوتان ، القادرون وحدهم على الاتصال مع بيلاكولا عن طريق المضائق المارة بالسلسلة الساحلية الواقعة في أقليمهم ، يشتركون الصدف من صيادي السمك هؤلاء ، ويملكون امتياز احتكارها ازاء ساليش الهضبة . أما هؤلاء ، وخاصة التومبسون وكوردالين ، فكانوا يستخدمون سلسلة اسطورية متناظرة مع السلسلة التي نناقشها الآن ليشرحوا كيف أنهم اضاعوا أصل صدف الدانتاليا ، المحلي في السابق : مما يضع اسطورتهم في تقابل كلي مع الاسطورة التي يفسر الشيلكوتان بها كيفية اكتسابهم أصل هذه الحلي الغريب .

وحادثة قيام أم البطل بارغامه على الاغتسال ، في اسطورة شيلكوتان ، ليست أقل ايماء . فلوبيتنا جميع قراءات هذا المشهد على طول محور جنوبي شرقي - شمالي غربي ، تتعاقب عليه ، بالتسلسل ، كوردالين ، تومبسون ، شيلكوتان ، للاحظنا ، في الواقع ، تحولاً ثلاثياً . في نسخة كوردالين ، تطلب الام العطشى ماء من ولدها فيأباه عليها . وفي نسخة تومبسون ، يستحم الصبي المتضايق من الحرارة على الرغم من حظر أمه ، مما يعتبر نقيض حادثة شيلكوتان (١) . وهكذا تنتقل وظيفة الماء

(١) ريشارد ١٩٤٧ ، ص ١٦٩ - ١٧٠ ؛ بواز ١٩١٧ ، ص ٢٦ - ٣٠ ؛

تبت ١٩١٢ ، ص ٢٦٥ - ٢٦٨ .

الدلالة من الشراب إلى الحمام ، أي من محتوى إلى حاو جسدي :
لأن ماء الشرب يجري في الجسم كما يسير الجسم في ماء الحمام .
وفي الوقت نفسه ، ينعكس الابن السلي إلى أم سلبية تنعكس بدورها
إلى أم ايجابية :

<u>كور دالين</u>	<u>تومبسون</u>	<u>شيلكوتان</u>
ماء : محتوى	حاو	حاو
ابطال : ابن (-)	ام (-)	أم (+)

جميع النسخ تتضمن السياقات الشتوية ، ولكن ، فيما يفتقر
القريون في نسخ ساليش الداخل إلى الخطب ، يبدأون في نسخة شيلكوتان
بنقص الماء ، الذي يحول البطل بين النسوة وبينه عندما يتسلى بكسر
دلائهن . يؤدي الخطب ولاريب دوراً في هذه النسخة ، وانما بصفة
خشب صناعي ، أي في تقابل مع وظيفة الخطب في استعمالات الموقد .
كما يتضاعف هذا التقابل من جهة أخرى بفعل الطريقتين ، المختلفتين
هنا وهناك ، اللتين يحصل بهما البطل على تكاثر كمية قليلة من الخطب :
إما بهزها عند منتصف السلم أو القائها مباشرة من الاعلى إلى الاسفل .
وهذه الطريقة الاخيرة ، المتحفظ بها وحدها في نسخ ساليش ، تميل
بالتأكيد إلى الطريقة التي تستخدمها الشخصية المسماة أوس ، الذي تكلمنا
عليه في بداية هذا الفصل ، في اخصاب بنت الزعيم (بالبصاق او
البول من أعلى السلم على الفتاة النائمة عند اسفله) ، من حيث ان الصبي
الذي يأسره اليوم هو ، في بعض هذه النسخ ، ابن أوس ، ومن حيث
أنه في اسطورة شيلكوتان ، التي لاتعده ابناً لاوس ، يلبس مع ذلك
جلداً انثياً يجعله حمله ضعيفاً ومريضاً على غرار أوس الذي يلبس جلداً

صديدياً لشيخ ، وعلى غرار ابن أوس يقبل الهيئة ذاتها بصورة ارادية بعيد تحرره من الاسر عند اليوم . ويذكر المرء أن هذا الجلد ، الذي اختلس من البطل وحرق ، يولد الضباب ، في تناظر تام مع الاناء الذي يجعل الماء كثيفاً مثلما يفعل الضباب مع الهواء ، والذي ترد صلته المائية عوضاً عن الصلة التي تتصورها اساطير ساليش بين الضباب والدخان والنار .

واخيراً ، فالعلاقة بالمجموعة الاسطورية ، حيث يصبح أحد الابطال سيد الريح — العلاقة الضعيفة السند لدى الشيلكوتان — تنجم عن ظهور القيوط بوضع منعكس في الاسطورة الاخرى : طريدة هزيلة ، أداة سلبية لانتقام البطل من الغراب الذي اساء نجده ؛ في حين اننا رأينا ان القيوط ، في النسخ المتينة السند حول اصل الريح المروضة ، ينشط في مساعدة البطل على التخلص من وضع محفوف بالخطر .

* * *

مامن شيء يحول قبلياً ، على ما يبدو ، دون امكان عبور الاسطورة ، فيما وراء الشيلكوتان ، عتبات أخرى ، يتميز المرور منها بتقليص الحبكة وتلطيفها ، وتستعاد وراءها الصورة البدائية المعكوسة بوجه آخر على محاور جديدة . ولكن من المعقول ايضاً ان يتضاءل الاندفاع التخيلي خلال مروره من عتبات متعاقبة ، وأن يعطي مجال التحولات الدلالي ، الذي يسهل استغلاله في بادئ الأمر ، مردوداً متناقصاً . إن الحالات الاخيرة من المنظومة ، إذ تتناقص معقوليتها تدريجياً بمقدار ما يولد بعضها بعضاً ، قد تفرض مثل هذه الالتواءات على الاساس الاسطوري ، وتخضع مقاومته إلى اختبار قاس جداً بحيث قد يتقصف

هذا الاساس في النهاية . وعندئذ تزول الاسطورة من الوجود بهذه الصفة . فاما تتلاشى مفسحة المكان إلى اساطير أخرى ، تتميز بها ثقافات او مناطق أخرى ، وإما تتعرض في سبيل استمرارها إلى تحريفات تؤثر لافي الشكل فحسب ، بل في الجوهر الاسطوري ذاته ايضاً .

وهذا مانحسب أننا نلاحظه في الحالة الخاصة التي تشغلنا . كان الكارييه يعيشون إلى شمال شيلكوتان ، وهم ايضاً اعضاء في الاسرة اللغوية اتاباسكان ولكنهم مختلفون جداً من ناحية الثقافة . كانوا ، في الواقع ، يدينون باسمهم لعادات متميزة ؛ فقد كانوا يخضعون الارامل لاكمرايات قاسية ، كالالتزام بحمل عظام المتوفى مدة طويلة . وعليه ، يعثر عندهم على الخلية المولدة لمجموعتنا الميتولوجية كما كانت موجودة بعيداً نحو الجنوب عند الساهابتان والساليش . وإنما بشكل متبدل جداً . ويروي الكارييه حكاية صبي فقير ويقيم : ولايملك من الثياب إلا فروة أوس . وفيما كان يتسكع ، فاجأ بنت الزعيم عارية : ولم تره البنت ، ولكنها تعرفت عليه من ملامسة يديه الخشتين اللتين مستاجسدها ؛ وتزوجته سراً للفضيحة . وقبل الزعيم راضياً هذا الصهر غير الكفء ، و « غسل » فقره بهدايا من الثياب والحلي . وكان ذلك من حسن حظ الزعيم ، اذ اتضح ان الفتى صياد محنك ومدمر الوحوش التي كانت تعذب الهنود . ومع ذلك يهلك ذات يوم وهو يجابه أوساً هائلاً يقتل الناس . وقد انتحرت المرأة المحزونة على جثة زوجها (١) .

عندما تقارن هذه الحكاية بحكاية الاوس كما لخصناها في البداية بحسب نسخ ساهابتان وساليش : نلاحظ عدة نماذج من التغيرات . ويظهر بعضها بمثابة انعكاسات : البطل شاب بدلاً من شيخ ، يفاجيء

(١) د . جينيس ، اساطير هنود الكارييه ، ص ١١٤ - ١٢١ .

بنت الزعيم خارج القرية ، وليس في داخل الكوخ أو على مقربة
 منه . ثانياً . يحدث كل شيء كما لو كانت نسخة . كارييه تستعوض
 منهجياً عن التعابير الدالة على معنى حقيقي بمعادلاتها المجازية : لباس
 مصنوع من فروة اوس ، يميز بطلاً يسمى اوساً ؛ تناس رمزي مع
 جسم الفتاة يقوم مقام اخصابها الفعلي ؛ مماثلة فقر البطل ، الرمزية
 بالتمرد ذاته ، الذي « تغسله » هدايا الزعيم ، مع الجلد - الاناء ،
 في نسخة شيلكوتان ، الذي تحاول الاختان غسله بدون جدوى ؛ ومع
 جلد الشيخ الصديدي في نسخ ساليش حيث يظهر البطل عند تخلصه
 من ذلك الجلد ، مزيناً بالثروات التي كانت في حوزته من قبل . واخيراً ،
 بدلاً من حكاية يوحى بها مفهوم عدالة توزيعية ، وتنتهي بفصل عدد
 من الشخصيات الرئيسة إلى معسكرين : اشرار يعاقبون واخيار يثابون ،
 لدينا هنا حبكة يفضي سيرها إلى نتيجة مأساوية ومحتمة . جميع هذه
 السمات تثبت حصول انتقال حاسم ، مع نسخة كارييه هذه ، من
 صيغة كانت في ذلك الحين اسطورية إلى صيغة روائية ، تتجلى فيها
 الاسطورة الابتدائية ، « حكاية الاوس » ، على أنها استعارة خاصة
 لها : الاوس الهائل ، الذي يظهر فجأة بصورة غير معللة في النهاية ،
 ويقاخص الحكاية نفسها أكثر مما يعاقب بطلاً مزيناً بجميع الفضائل ،
 وذلك لنسيانها ، أو جهلها ، طبيعتها الاصلية ونكران نفسها على أنها
 اسطورة .

* * *

لتأمل الآن عتبة أخرى : تلك التي كانت ، في الشمال - الغربي ،
 تفصل اتاباسكان الداخل عن قبائل ساحل المحيط الهادي ، الذين اوجزنا
 اعلاه خصوصياتهم الاجتماعية والثقافية ، والتي تجب اضافة الخصوصيات

ذات الطابع اللغوي إليها . كان التسيمشيان ، المقيمون عند مصب نهر
ناس وسكينا ، الذين يتكلمون لغة منعزلة ، تمت إلى الاسرة اللغوية
بنويسيان على الأرجح ، مقسمين إلى قبائل تحمل اسماء حيوانات .
كانت عشيرة اللب ، من فروع النيسكا ، تبرر بضرب من الاسطورة
حقها من غير منازع بحمل عصابة رأس احتفالية من خشب محفور
ومدهون ، مرصعة بصدف أذن البحر ، تمثل وجه يوم محاط بافريز
من تماثيل صغيرة مجسمة ذات برائن . يروى أن زعيماً كان له ابن شاب
يصرخ باستمرار . فهددوه باليوم الذي وصل بالفعل وخطف ليس الصبي
الشيطان ، بل اخته ، ووضعها في أعلى شجرة لم يفلح أحد بانزالها
منها على الرغم من عويلها . واذعنت اخيراً ، فصمتت وتزوجت اليوم .
وسرعان ما أنجبت ولداً . وعندها كبر ، طلبت إلى زوجها أن يأذن لها
بارجاعه بين البشر . وقبل اليوم ، وألف نشيداً يناسب المقام وحفر على
الخشب زينة رأس على صورته . واصطحب زوجته وابنه إلى قريتهما .
وبعد أن أثبتت الام حالة ابنها المدنية عند ذويها ، عادت مع زوجها ،
تاركة الطفل الذي أوصى فيما بعد للعشيرة ، التي ينتمي إليها ، بزينة
الرأس التي حفرها اليوم على الخشب والنشيد الذي كان علمه له :
« أي أخي ! لقد وهبني اليوم الأبيض هذه الشجرة مقراً » .

سنهمل شخص الاخت ، تبسيطاً للنقاش . ففي الواقع ، يفسر
وجودها في الحبكة بتحول يجب البحث عن أصله وسببه في نسخ فرازر
الساليشية ولاسيما عند ستسيليس أو شيهاليس (١) ، مما لا يتسع
بحته هنا . لنكتف باظهار مايتعد به هذا النص التسيمشيان عن نصوص
شيلكوتان وساليس الداخل . فيما كان الكاريه يرجعون لهذه النصوص

(١) هيل - تو ١٩٠٤ ، ص ٣٤٧ - ٣٥٢ .

الاحيرة بأسلوب الاستعارات ، واضح ان الحكاية التسميشيانية تستخدم حصراً علاقات اقتران ، ولاسيما انها لاتظهر بمثابة اسطورة بل بمثابة ملحمة تروي احداثاً يفترض أنها تاريخية . ومعمدة للبلوغ هدف دقيق ومحدود : تأسيس بعض الامتيازات العشرية . ومع ذلك يتعلق الأمر حتماً بالاسطورة ذاتها ، لأن العمرة المحفورة التي نشرها بواز (١) ، تمثل شخصيات تمتد نحو اليوم الذي تحقق به ، أيدي ذات مخالف متوعدة . وذلك موضوع دال لاتشرحه الملحمة التسميشيانية . كما جمعها بواز ، ولكن رواها كانوا مع ذلك على علم به . اذ أنهم كانوا يسمون هذه الشخصيات « الرجال ذوي المخالب » ، التي تذكرها أسطورة شيلكوتان الملخصة أعلاه .

وعلى ذلك يمكن الصعود من هذه النقطة بعيداً جداً : ذلك أن هذه المخالب المصنوعة من قرون الماعز ، والتي تساعد بطل الشيلكوتان على الحاق الهزيمة باليوم ، تحول السلة المشوكة بالمخارز من الداخل ، حيث تضع بومات سوشواب وكوتينيه البطل بعد خطفه ؛ هذه المخارز تحول بدورها الحشرات ، طعام اليوم ، التي تملأ السلة في نسخ ساليش المقيمين بعيداً في الجنوب ، حيث يقوم الطير المختطف بدور سيد كرية ، لابلور غول (نسخة كوتينيه) أو دور ساحر ينظم امتحانات المارة (نسخة سوشواب) . وفي نهاية هذا المسار الارتدادي ، نجد لدى السانبوال ، الذين كانوا يعيشون في جنوب شرق منطقة ساليش ، اذن في مقابل التسميشيان ، احالة ضمنية إلى الموضوع الاساسي لحكايتهم والنشيد الطقوسي الذي يرافقها . في الواقع ، كان السانبوال يسمون

(١) مجتمعات كواكيوتل السرية ، ص ٣٢٤ - ٣٢٥ ؛ انظر كذلك : التقرير الخامس عن هنود كولومبيا البريطانية ، ص ٥٧٢ .

مشعب العمود المركزي في الكوخ المستخدم في الرقص على شرف
الارواح الحارسة « مجثم البوم » (١) .

وعلى ذلك ، إذا كانت اسطورة ساليشية تتحول ، عند انتقالها
من الشيلكوتان إلى الكارييه ، إلى حكاية روائية بعد انعكاسها في البداية ،
بصفتها اسطورة ، عند اجتياز العتبة اللغوية والثقافية الفاصلة بين الساليش
والاتاباسكان ، فإنها تتعرض ، عند مرورها في عتبة أخرى ، لتحول
مختلف يتصف هذه المرة بأنه من نوع التقليد الملحمي ، لكي تؤسس
بعض اشكال منظومة سلفية . في الحالة الأولى ترجح إلى جهة الرواية ،
وفي الحالة الثانية إلى جهة ليست دون ريب جهة التاريخ ولكنها تطمح
إليها .

ختاماً لهذه الالمامة ، لننتفت نحو الشرق ، أي في اتجاه جغرافي
يقابل اتجاه التسيمشيان . وهذا مايسمح لنا برصد نموذج ثالث ، فيما
وراء العتبة الثقافية واللغوية التي تفصل الاتاباسكان عن قبائل الاسرة
اللغوية الكبيرة الالفونكانية التي كانت ممتدة حتى سواحل المحيط الاطلسي .
كان ممثلو هذا النموذج الثالث الأكثر بعداً نحو الغرب هم من
الشمال « الكري » المتاخمين للاتاباسكان . ونحو العام ١٨٨٠ ، كان
سكان بحيرة بول - دو يروون حكاية قرية قديمة يختفي منها على نحو
غامض ولد في كل ليلة . وكان في ركن آخر من القرية صبي صغير
يصرخ ويبكي باستمرار . وفي ذات يوم ، غضبت أمه وهزته بعنف .
فانزلت من جلده « كفراشة تخرج من شرقة » ، وطار بشكل بوم
ابيض كبير .

(١) راي ١٩٣٩ ، ص ١٢٩ .

وترقت المرأة عودة ابنها واكتشفت أنه هو الذي كان يخطف الاولاد ، اذ يتحول ليلاً إلى بوم ، ليأكلهم ، وكان يستعيد هيئته البشرية نهاراً . وجمعت القرويين واتهمت هذا الابن ، الذي حبلت به من رجل أبيض . وحكم على الغول الصغير بالموت ، وتوسل إلى مواطنيه ووعدهم بمعجائب عظيمة مقابل انقاذ حياته . وأخيراً ، سجن حياً مع مؤن في صندوق خشبي وضعوه عالياً على اوتاد ، وهاجر القوم جميعهم .

وعندما عادوا إلى أماكنهم بعد ثلاث سنوات ، هالهم وجود قرية كبيرة في ذلك المكان المقفر . مؤلفة من بيوت من الخشب ، يقطنها رجال بيض لم يكن الهنود يفهمون لغتهم . كان ذلك عبارة عن محطة تجارية . وكان الولد - البوم يعيش هناك ، وتعرفوا عليه ، وسألوه ، فبين لهم أن هذا القوم الجديدهم سليل الاطفال الذين خطفهم واتهمهم . « ولكنه ، وقد أصبح زعيماً أبيض كبيراً ، اعطى الكري اسلحة وثياباً وادوات منزلية . ومنذ ذلك الحين ، عاش الشعبان في وفاق تام » (١) .

في الواقع ، يظهر الكري ، المدعويين هكذا اختصاراً لكلمة كريستينو (من Kenistenoa ، احد الاسماء التي كانوا يطلقونها على أنفسهم) في حكايات اليسوعيين منذ عام ١٩٤٠ ، وقد عقدوا ، في وقت مبكر ، صلات ودية مع الفرنسيين والانجليز . وكانوا يعملون نحو نهاية القرن السابع عشر صيادين وادلاء لتجارة الفراء ، ويبقى تاريخهم اللاحق مقترناً بتاريخ شركة خليج هودسون وشركة الفراء الشمالية الغربية . إن روايتهم لاسطورة الطفل الذي خطفه البوم ناتجة

(١) بوتيتو ، تقاليد هندية في كندا الشمالية - الغربية ، ص ٤٦٢ - ٤٦٥ .

على نحو ظاهر عن تلاعب يهدف إلى اخضاع الاسطورة لهذا التاريخ
الذي كانوا يتميزون به من جيرانهم الذين ابدوا مزيداً من التحفظ ،
وحتى العداء ، حيال البيض .

ولكننا نرى أيضاً أن الأمر لا يتعلق بنموذج التاريخ ذاته الذي
ترجع اليه الملحمة التسميشيانية ، مقابل معالجة أخرى للاسطورة .
لأنها قبلية في حالة وعشيرية في حالة أخرى فحسب ، وانما لاسباب
أعمق . كان التسميشيان يحاول تبرير نظام يتمونه ثابتاً بتقليد يردون
أصله إلى اسحق عهود التاريخ . وكان الكري يجعلون الاسطورة نفسها
متلائمة مع تاريخ حديث بقصد تبرير صيرورة جارية ، وقرار شرعية
أحد الاتجاهات الممكنة - التعاون مع البيض - في عداد اتجاهات أخرى
مفتوحة لهم . ان تاريخ الملحمة التسميشيانية ذو علاقة بموطن الخيال ،
ذلك انه لم يحدث قط ان تزوجت بشرية بوما . أما تاريخ اسطورة
كري ، فانه يرجع إلى أحداث واقعية لأن بعض البيض تزوجوا نساء
من الهنود . ولا بد لهؤلاء ذات مرة ، كانت الاولى ، من أن يكونوا
قد زاروا المحطة التجارية . وفي زمن جمع الاسطورة ، كانت علاقاتهم
الودية مع للبيض تنتمي ، في نظرهم ايضاً ، إلى التجربة المعاشة .

وهكذا ، فان الاسطورة التي تتحول اثناء انتقالها من قبيلة إلى
قبيلة ، تضعف اخيراً دون أن تتلاشى لهذا السبب ، يبقى طريقان
سالكان : طريق الاعداد الروائي ، وطريق الاستخدام مجدداً لغايات
التبرير التاريخي . وهذا التاريخ يمكن ان يكون بلوره من نموذجين :
ماضوي ، لتأسيس نظام تقليدي على ماض بعيد ، ومستقبلي ، ليصنع

من هذا الماضي بداية لمستقبل أخذت خطوطه بالارتسام . واذا كنا نشهد بمثال على هذا الاستمرار العضوي الذي يتجلى بين الميتولوجيا والتقليد الملحمي وما ينبغي جيداً أن يسمى السياسة ، فاننا نود تحية عالم وفيلسوف لم يقبل قط بأن يجعل من التاريخ مكاناً ممتازاً ، يكون الانسان مطمئناً على قدرته في العثور على حقيقته فيه .

* * *



للأنسية وللإنسان

الفصل الخامس عشر

الأمور على استقصاء

- ١ -

الأنسيات (*) الثلاث (١)

تبدو الاتنولوجيا للغالبية العظمى منا بمثابة علم جديد ، بمثابة دقة الانسان الحديث وفضوله . فالموضوعات البدائية دخلت في علمنا الجمالي قبل أقل من خمسين سنة . واذا كان الاهتمام بعادات المتوحشين ومعتقداتهم أقدم من ذلك بقليل ، فان الاعمال الأولى التي خصصت لهم بصورة منهجية لاترقى لأكثر من ١٨٦٠ : أي الفترة التي كان يطرح فيها داروين مشكل التطورية البيولوجية التي كان قد استجاب لها في ذهن معاصريه مشكل تطور الانسان الاجتماعي والفكري .

ومع ذلك يوجد هناك وهم خطر . بمقدار ما يندفع حول المكانة الحقيقية التي تشغلها معرفة الشعوب البعيدة في رؤيتنا للعالم . فالأتنولوجيا

(١) الغد ، ع ٣٥ ، ١٩٥٦ .

(*) أنسية : humanisme ، حركة فكرية ظهرت في عصر النهضة الأوروبية . وقد تميزت بمحاولة الرفع عن مستوى العقل الإنساني عن طريق خلق ثقافة تمتد جنورها إلى الحضارتين اليونانية والرومانية القديمة . وهذه هي الأنسية الأولى الإتيابية . والحركة الفكرية الثانية ، أو الأنسية ؛ اتسعت باتساع الكشوف الجغرافية ، وبرزت واضحة على وجه الخصوص في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، إذ تناولت دراسة ثقافة الحضارات غير الأوروبية . أما الأنسية الثالثة فهي ، في رأي المؤلف ، دراسة ثقافات الشعوب البدائية ، أو هي الأتنولوجيا « م » .

ليست علماً مستقلاً وليست علماً جديداً : بل هي الصورة الأقدم والأعم لما نطلق عليه اسم أنسية .

عندما اكتشف ثانية رجال نهاية العصر للوسيط والنهضة العصر اليوناني — الروماني القديم وعندما جعل اليسوعيون من اللغتين اليونانية واللاتينية أساس التكوين الفكري ، أفلم يكن ذلك شكلاً أول من أشكال التكنولوجيا ؟ كان ثمة اعتراف بأن أي حضارة لاتستطيع أن تفكر في نفسها الا اذا فارت نفسها بحضارات أخرى . وعثرت النهضة في الأدب القديم على مفاهيم ومناهج منسية ؛ بل وجدت فيه ما هو أكثر أيضاً ، وجدت ماساعدها على أن تجعل من ثقافتها الخاصة موضوعاً لتفكيرها . وذلك بمقارنة التصورات المعاصرة بتصورات أزمنة أخرى وأمكنة أخرى .

لعلّ الذين ينتقدون التعليم الاتباعي يخطئون بالشك في ذلك : فلو كان تعلم اليونانية واللاتينية يقتصر على اكتساب سريع الزوال لعناصر لغتين مبيتين ، لما قدّم فائدة تذكر . ولكن التلميذ يلم من خلال اللغة والنصوص — ومدرسو التعليم الثانوي يعرفون ذلك جيداً — بمنهج فكري هو منهج الاتنوغرافيا ذاته ، والذي اسميه بسرور تقنية الاغتراب .

الاختلاف الوحيد بين ثقافة اتباعية وثقافة اتنوغرافية يتعلق بإبعاد العالم المعروف في عهد كل من الثقافتين . ففي بداية عصر النهضة . كان العالم البشري محصوراً داخل حدود حوض البحر المتوسط . فيما يتطرق الشك إلى وجود الباقي . ولكننا نعلم ان أي جزء من البشرية لا يمكن أن يطمح إلى فهم ذاته الا اذا رجع إلى باقي اجزائها .

في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، اتسعت الانسية مع تقدم

الاستكشاف الجغرافي . وكان روسو وديلزو يتكلمان على الحضارات الأكثر بعداً دون ان يكونا على اتصال بها . ولكن الصين والهندان يردان في اللوحة من قبل . ومصطلحاتنا الجامعية التي تدل على دراستهما باسم فقه لغة غير اتباعي تعترف . اذ تعجز عن إحداث لفظ أصلي ، بأن الأمر يتعلق بالانسية ذاتها . محتاجة اقليماً جديداً فحسب : مثلما كانت الميتا فيزياء . في نظر القدامى ، تأتي بعد الفيزياء . واذ تهتم الانتولوجيا اليوم بالحضارات الأخيرة التي مازالت محتقرة — المجتمعات المسماة بدائية — تدفع الأنسية في مرحلتها الثالثة . كما ستكون المرحلة الأخيرة ولاشك لأن الانسان سوف لا يجد بعدها ما يكتشفه عن نفسه ، على الأقل بالاتساع (ذلك ان ثمة بحثاً آخر ، وهذا بحث في العمق ، لسا مستعدين للوصول إلى نهايته) .

ولكن المشكل ينطوي على جانب آخر . كانت الانسيان الاولى والثانية — الاتباعية وغير الاتباعية — تزيان امتدادهما محدوداً لا بالمساحة فحسب ، بل بالنوعية ايضاً . ونظراً لزوال الحضارات القديمة . فقد تعذر الوصول إليها الا من خلال النصوص والآثار التذكارية . أما بما يخص الشرق والشرق الاقصى . حيث لم تكن الصعوبة موجودة . فقد بقيت الطريقة ذاتها ، لأن الحضارات البعيدة جداً لم تكن ، في الاعتقاد السائد آنذاك . تستحق الاهتمام الا بتأجيلها التي تنصف بأنها أكثر علمية وأكثر دقة .

يتألف مجال الانتولوجيا من حضارات جديدة ، وتطرح ايضاً مشكلات جديدة . وبما أنها بلون كتابة ، فلا تقدم وثائق مكتوبة ، وبما ان مستواها التقني منخفض جداً في العادة ، فلا يترك معظمها

آثاراً تذكارية مجسمة . ومن هنا كان لابد للاتنولوجيا من أن تزود
الانسية بادوات بحث جديدة .

إن اساليب المعرفة لدى الاتنولوجيا أكثر خارجية وداخلية في
آن واحد (ويمكن القول ايضاً أكثر اجمالاً ودقة) من اساليب متقدميها :
فقهاء اللغة والمؤرخين . فالدخول إلى مجتمعات منيعة يوجب على الاتنولوجي
ان يضع نفسه في الخارج بعيداً جداً (الانثروبولوجيا الطبيعية . ما قبل
التاريخ ، التكنولوجيا) . وأن يضع نفسه كذلك في صميم هذه المجتمعات
من خلال تماثله مع الجماعة التي يشاركها عيشها . والأهمية البالغة
التي يجب عليه أن يعلقها — عند غياب عناصر إعلام أخرى — على
أقل تلوّنات حياة الاهالي النفسية .

الاتنولوجيا تتجاوز دائماً الأنسية التقليدية من جانب إلى آخر
في جميع الاتجاهات . يشتمل مجالها على الأرض المعمورة كلها . في
حين ان منهجها يضم طرقاً تتعلق بجميع اشكال المعرفة : العلوم البشرية
والعلوم الطبيعية .

فاذاً : تندمج الانسيات الثلاث من خلال تعاقبها . وتعمل على
تقدم معرفة الانسان في اتجاهات ثلاث : من حيث المساحة بالتأكيد .
ولكن هذا الجانب هو أكثرها « سطحية » ، بالمعنيين الحقيقي والمجازي
على السواء . ومن حيث غنى وسائل الاستقصاء ، إذ أننا نبتين تدريجياً
أنه إذا كانت الاتنولوجيا مضطرة لاختلاق اساليب جديدة في المعرفة
تبعاً للصفات الخاصة بالمجتمعات « المتخلّنة » التي أصبحت من نصيبها
في القسمة . فإن اساليب المعرفة هذه يمكن تطبيقها بنائدة على دراسة
المجتمعات الأخرى كافة ، بما فيها مجتمعتنا .

ولكن هنالك ما هو أكثر من ذلك : لم تكن الانسية الاتباعية

مقيدة بما يتعلق بموضوعها فقط ، بل بما يتعلق بالمستفيدين الذين كانوا يؤلفون الطبقة الممتازة أيضاً . ووجدت أنسية القرن التاسع عشر الدخيلة نفسها مرتبطة بالمصالح الصناعية والتجارية التي كانت تدعمها وتدبر لها بوجودها . وبعد الأنسية الارستقراطية في عصر النهضة ، والأنسية البورجوازية في القرن التاسع عشر ، تحدد الانتولوجيا اذن مجيء أنسية كلية على نحو مزدوج ، بالنسبة للعالم المحلود الذي صار إليه كوكبنا .

فهي إذ تبحث عن إلهامها داخل أشد المجتمعات تواضعاً وأكثرها عرضة للازدراء ، تؤكد عدم وجود شيء مما هو بشري يمكن أن يكون غريباً على الانسان . وتؤسس هكذا أنسية ديمقراطية تعارض الانسيتين السابقتين اللتين وجدتا من أجل اصحاب الامتيازات وبدءاً من حضارات ممتازة . وهي : إذ تجند مناهج وتقنيات مستعارة من جميع العلوم لوضعها في خدمة معرفة الانسان ، تدعو إلى مصالحة بين الانسان والطبيعة في أنسية معممة .

- ٢ -

البنوية والنقد الأدبي (١)

يقوم المنهج البنيوي ، سواء في علم اللغة او الانتروبولوجيا .

(١) paragono nuova Serie- 2. Arnolfo Mondadori
cditeoe , milano 1965, n° 182, Letteratura, p . 125-133.

- وكانت المجلة وجهت لأشخاص مختلفين مجموعة الأسئلة التالية :
- أظهر النقد الفني والنقد الأدبي ، في الآونة الأخيرة ، اهتماماً كبيراً بأساليب النموذج ذي النزعة البنيوية ، ولا سيما تلك التي أعدها علم الحنجرة بعد سوسور :
- فهل ترون أن هذه الأساليب تستطيع تقديم أدوات نقد ناجمة ؟ وفي الإيجاب ، في أي المعاني المختلفة للبنوية تفكرون ؟ .
 - وهل ترون إمكان إدخال المناهج ذات النزعة البنيوية في تقليد نقدي صادر ، بصورة أساسية ، عن النزعة التاريخية ؟ .

على رصد اشكال ثابتة داخل محتويات مختلفة . وبالعكس . يقوم التحليل البنيوي ، الذي يستند اليه دون مسوغ شرعي بعض نقاد الادب ومؤرخيه ، على البحث عن محتويات متواترة وراء اشكال متحولة . وهكذا نتيبن سلفاً وجود سوء تفاهم مزدوج : حول علاقة الأساس بالمشكل ، وحول العلاقة القائمة بين مفاهيم متميزة كالتواتر والثبات . حيث مايزال الاول مفتوحاً على الجواز فيما يستند الثاني إلى الضرورة ومن جهة ثانية . يمكن التحقق من الفرضيات البنيوية من الخارج . ويمكن من الناحية الشرعية ، إن لم يكن من الناحية الواقعية دائماً . مقارنة بمخطومات مستقلة ومحددة جيدة . وتتمتع كل منها بلمرجة معينة من الموضوعية التي تمتحن صحة الصياغات النظرية .

هذه الرقابات الموضوعية . بما يتعلق بعلم اللغة . هي على نوعين . إن تحليل اللغة المنطوقة تحليلاً فيزيائياً وسمعياً بواسطة آلات تتيح تأليفها الآن . يسهل في الحال ادراك السمات الملائمة التي تطرحها الفرضيات الفونولوجية . ثم ان ضرورات التواصل تغذي نقداً جوهرياً تقريباً ، نظراً لأن غاية ما يصدر عن متكلم هي أن يفهم . فاذن ليست دلالاته مقصودة فحسب : ذلك أنه لا يأخذ شكله الفعلي والنهائي الا بعد دخوله في القالب الذي يحتفظ المخاطب ، او الزمرة الاجتماعية على الاصح ، بنصنه الآخر دائماً .

في الانثروبولوجيا ، بما يتعلق بدراسة قواعد الزواج أو الاساطير مثلاً ، يوجد نموذجاً الرقابة المذكوران ايضاً . فمن جانبي البنيات التي تتسنى صياغتها صورياً ، يضم البث التنقيب عن مستويات مستقلة تندمج هذه البنيات معها اندماجاً الزامياً : أي البنية التحتية التقنية الاقتصادية من جهة . ومن جهة ثانية الشروط الخاصة التي تكشفها الدراسة

السيولوجية . والتي تمارس فيها الحياة ضمن المجتمع . وهذا ايضاً .
بالتالي . تجتمع عوامل نقد خارجي مزدوج . تحدد ، بما يتعلق بالعلوم
الانسانية ، مجموعة تعادل وسائل التجريب ، في العلوم الطبيعية .

يكمن العيب الاساسي للنقد الادبي : الذي يتصف بطموحات
ذات نزعة بنوية . في أن هذا النقد يؤول في أكثر الاحيان إلى لعبة
مرايا ، يتعذر فيها تمييز الموضوع من صده الرمزي في شعور الشخص .
فالعمل المزدوج وفكر المحلل يعكسان أحدهما الآخر ، ولم تترك
لنا وسيلة لتمييز مجرد ماتلقيناه من الاول وما وضعه الآخر فيه . وهكذا
نتروي في نزعة نسبية متبادلة قد يكون لها بعض المفاتن ذاتياً ولكننا
لانتبين نموذج الوضوح الخارجي الذي يمكن أن ترجع إليه . إن هذا
النقد الحالم والتعزيمي " . هو ولاريب بنيوي بمقدار ما يستخدم توافيقية
لدعم صياغاته الجديدة . ولكنه بذلك يقدم للتحليل البنيوي مادة خاماً
بدلاً من اسهام . وهذا النقد : بوصفه تجلياً خاصاً من تجليات ميتولوجيا
عصرنا ، يلائم التحليل ، ولكن بالدرجة نفسها وعلى النحو الذي يمكن
فيه ، أن نفسر ، على سبيل المثال ، تفسيراً بنيوياً قراءة التاروت (*)
أو ثفل القهوة أو خطوط الكف : بمقدار ما يتعلق الأمر هنا بهذيانات
مترابطة .

فاذا كان اذن ثمة امكان للنقد الادبي وتاريخ الافكار أن يصبحا
معاً بنيويين حقاً ، فان ذلك سيكون على سبيل الحضر شريطة العثور
خارجهما على وسائل تحقق موضوعي مزدوج . فلا يصعب والحالة
هذه أن نلترك من أين يجب أن نقتبس هذه الوسائل . يجب ان نقتبسها .
من جهة : من مستوى التحليل اللغوي وحتى الفونولوجي ، حيث يمكن

(*) ورق لعب أطول من ورق اللعب العادي " م " .

القيام بالرقابات بمنزل عن اعمال المؤلف ومحلله الابداعية الشعرية ؛
ومن جهة ثانية ، من مستوى الاستقصاء الاتنوغرافي ، اي ، من مستوى
التاريخ الخارجى بالنسبة إلى مجتمعات كمجتمعاتنا . فلا يطرح اذن
ادخال مناهج ذات نزعة بنيوية في تقليد نقدي صادر بصورة اساسية
عن النزعة التاريخية أي مشكل ، بل إن وجود هذا التقليد التاريخي
وحده الذي يستطيع تقديم أساس للمحاولات البنيوية . وللاقتناع بذلك
يكفي الرجوع ، في مجال النقد الفني : إلى عمل ذي نزعة بنيوية على
نحو كلي . كعمل إروين بانوفسكي . لأنه اذا كان هذا المؤلف بنيوياً
كبيراً ، فلأنه اولاً مؤرخ كبير ولأن التاريخ يقدم له ، في آن واحد .
مصدر معلومات لاتعوض . وحقلاً تركيبياً يمكن امتحان دقة التفسيرات
فيه بألف طريقة . وعلى ذلك فالتاريخ ، المتصاف مع علم الاجتماع وعلم
الدلالات . هو الذي يجب أن يتيح للمحلل أن يكسر طوق ضرب من
المواجهة اللازمة التي لانعرف ابداً أين تحصل . فيما يدور حوار
زائف بين الناقد والعمل الفني اذا كان الأول ملاحظاً أميناً أو كان
المحرك اللاشعوري لمسرحية يعرضها على نفسه ، ويمكن أن يتساءل
المستمعون بصدها دائماً عما اذا كان النص صادراً عن أشخاص من
لحم ودم ، أو كان مستعاراً من الدمى التي ابتكرها هو نفسه بعمق
بارع . وبما أن التحاليل البنيوية تحتل موقعها عادة على مستوى التزامن ،
فإنها لاتشجع بوجهها عن التاريخ . فحيث يوجد التزامن لايمكن تجاهل
التاريخ لأنه من جهة يضاعف بالبعد الزمني كلية المستويات التزامنية
المتوفرة ، ولأن المستويات الماضية ، من جهة ثانية ، لاتقع تحت أوهم
الذاتية لمجرد كونها تمت ، وهي تصلح بالتالي لمراقبة ضروب الارتباب
في الادراك الحدسي وأوهم سحر متبادل يجازف دائماً ، مهما كان
مغرياً ، بتوليد التواطؤ على حساب الصدق .

بصدد ضرب من الماضوية (١)

مهما كان التحفظ حيال بعض جوانب أعمال بيكاسو الفنية : فهو رسام عبقرى ، وعبقريته جديرة بالاحترام .
وعندما يطمح أحدهم ان يكون مبدعاً ولو في مرتبة متواضعة ، فمن الحكمة أن يحتسب مما قد يقال : أو من طريقة ردود الفعل حيال بيكاسو . مما قد يمتزج بشيء من الشعور بالغيرة .
يبدو لي أنه لو طلب إلى أي مبدع صادق : من كان يود ان يكون ، لما تردد في القول : بيكاسو . لأنه مثال الرجل النادر . في عصرنا ، الذي صنع كل ما اراده ، واتبع هواه ، وتصرف من رأسه ، وفاز بأعظم مجد ، وثروة طائلة وشهرة عجيبة ، وهذا مايفرض الإعجاب .
المشكل الذي يطرحه بيكاسو — والتكعيبية ، وفن الرسم عموماً بعد التكعيبية — هو معرفة إلى أي مدى ينجز العمل الفني نفسه تحليل الواقع تحليلاً بنوياً . وبعبارة أخرى ، هل هو في نظرنا وسيلة معرفة ؟ إنه عمل في ينصرف إلى نوع من سحق أصول فن الرسم أكثر مما يحمل رسالة أصيلة . انه تفسير من الدرجة الثانية ، قول رائع في قول فن الرسم أكثر من كونه قولاً في العالم . هذا بما يتعلق بالناحية التزمنية .

(١) نص مختصر لحديث مع اندريه پارينو ، مثلما صدر في « فنون » ، ع ٦٠ ، ١٦ - ٢٢ تشرين الثاني ١٩٦٦ بمناسبة افتتاح معرض « تحية إلى بيكاسو » في القصرين الكبير والصغير (باريس ، تشرين الثاني ١٩٦٦ - شباط ١٩٦٧) .

والآن ، اعتنر ، وأنا أنظر من الناحية الترميمية ، عن كوني الجأ إلى تاريخي الشخصي ، متذكراً ماكانت تحمل إلى أعمال بيكاسو الفنية من رؤى خلال سني مراهقتي . فعندما كنت اذهب صباح كل خميس حاجا إلى شارع Botie — كان ذلك بين ١٩٢٤ و ١٩٢٨ — كنت أتوقع معرفة ميتافيزيائية حقيقية من لوحة بيكاسو التي كانت توجد في الواجهة عند روزنبرغ — هل كان ذلك هناك ؟ على أية حال ، كانت طبيعة من تلك الطبعات الكبرى الميتة المهمة جداً التي كان يرسمها في ذلك الحين — غير أنني أصبحت ، والحالة هذه ، لأستطيع في الوقت الراهن أن أجد نفسي في هذه الحالة من الخطوة . لأقرب بيكاسو فحسب بل قرب فن الرسم المعاصر ؛ وانني أحس بنوع من الضغينة حيال التكعيبية وفن الرسم المعاصر ، لشعوري بأن فن الرسم المشار اليه — وتلك غلطتي على اصح وليس غلطته — لم يف بما كان يعدني به .

ماكان ينطوي في نظري ، ايام مراهقتي ، على دلالة ميتافيزيائية ، تدني إلى رتبة مايسميه الأمريكيون زخرفة داخلية . ضرباً من التابع بالاثاث اجمالاً ، واتبين على هذا النحو أن ذلك لايصح على فن الرسم كله ؛ ذلك أنني اذا عدت إلى اللوفر ، شعرت مثلاً أمام Mautezna بالتأثر عينه الذي احسست به في سن السابعة او الثامنة عندما شاهدت « » parnasse للمرة الأولى . سأقول اذن ان رسالة فن الرسم في النصف الاخير من القرن كانت عنيفة ولكنها كانت مختصرة . . .

أملت التكعيبية أن تعثر وراء العالم على صورة عن العالم أكثر صدقاً ، مهما كانت الوسائل التي استخدمتها .

إضف أن عدداً من زملائي البنيويين يعترفون بأن التكعيبية وبعض مظاهر فن الرسم الحديث أثرت فيهم تأثيراً حاسماً ، إذ حشتم على البث ، وراء المظاهر المحسوسة ، عن تنظيم امتن للواقع ، كائن على مستوى عميق .

أما في حالي ، فقد أتى التأثير الحاسم من العلوم الطبيعية ؛ ذلك أن مشهد الحجارة والزهور والفرشات والطيور انما جعل مني بنيوياً أكثر من مشهد أعمال بيكاسو الفنية أو براك أو ليحيه أو كاندانسكي فاذاً ثمة محرضان مختلفان تماماً في منشأ الفكر البنيوي : الاول أكثر انسية . وأقول ذلك عن طيب خاطر ، والثاني متجه نحو الطبيعة .

أعمال بيكاسو الفنية تغضبي : وهي بهذا المعنى تعني . ذلك أنها تحمل دليلاً بين أدلة أخرى — والادب والموسيقى ينطويان على بعضها دون شك على خاصة الفن المعاصر البلاغية على نحو عميق . ونظراً لوجود قوانين تحلل طبيعة العمل الفني وبنيته ، يبدو أن ثمة اعتقاداً : على الغالب ، بإمكان ابداع أعمال فنية بتطبيق بعض القوانين او تقليدها ، أو باستعارة بعض الطرق الجاهزة ، فيما تكمن المشكلة الحقيقية التي يطرحها الابداع الفني ، على مايلولي ، في تعذر تصور نتيجة هذا الابداع مسبقاً .

لقد عرف شيء من هذا النوع عن علماء البلاغة في عصر النهضة الذين وضعوا نظرية عميقة جداً عن الاثر الفني الشعري ولكن الابداع سجن فيها بعد ذلك . وبنوع من المفارقة ، فان البنيوية كما أتصورها ، والتي أخذ عليها تجريدتها وشكايتها لاتجد ارتياحاً حقيقياً في الفن الا لقاء كثير من الألق والسداجة .

مشكلة التكعيبية هي أن طبيعتها طبيعة من الدرجة الثانية : طبيعة ناتجة عن التفسيرات أو المعالجات السابقة . ولعل مستقبل الفن ، اذا كان له مستقبل ، يتطلب استئناف الاتصال مع الطبيعة في حالتها الخام ، المتعذر بالمعنى الضيق ؛ اخيراً ، لنقل جهداً في هذا الاتجاه .

انني أتوقع ، من اجل ضرب من تجديد الفنون التشكيلية : مما يسمى اليوم فن الرسم الفولكلوري أكثر مما أتوقع من ابحاث الفنانين التكعيبيين والتجريديين العلمية بأسرها .

ماهي الطبيعة في نظر مثقفي العصر الذين يعجبون بأعمال بيكاسو ؟ سأحاول الاجابة بحكاية حكمية .

ثمة فيلم حديث ، حثني على مزيد من التفكير ، عنوانه « الهاوي » (*) بالانجليزية و « الموسوس » بالفرنسية ، لويلر . والمسرحية التي استخلص منها تعرض اليوم .

يدور الفيلم حول شاب يعتبره المؤلف قليل الثقافة وغير اجتماعي ، وضالاً من الناحية الاخلاقية . نظراً لانصرافه إلى جمع الفراشات في يادى الأمر ، ثم إلى فتاة جميلة يحجزها ، والفيلم يسند اليها الدور الفريد : ذلك أنها تمثل للثقافة الحقيقية القائمة في المجتمع المعاصر ؛ فهي تنتمي إلى طبقة اجتماعية ممتازة . وطالعت كتباً وشاهدت لوحات يجهلها الشاب ، مما جعل التواصل متعذراً بينهما . وعبثاً تحاول تحريره باثارة اهتمامه بكتب فنية ، تضم رسوم بيكاسو ، تلك التي تصدم الصبي ؛ وهذا ما اتخذه مؤلف الفيلم معياراً للبرهنة على دونيته .

ويبدو لي ، والحالة هذه ، أن الفيلم يعكس منظومة حقيقية من القيم عكساً كلياً ، وأن الموقف السليم . مع وضع الصحة جانباً ،

هو على الأصح موقف البطل الذي يكرس هواه لمواضيع حقيقية ، فراشات او محاسن طبيعية ، سواء كانت حشرات أو فتاة جميلة ، فيما أن رمز تكلف الذوق المعاصر تمثله البطلة التي لانعيش الا بين كتب الفن — لأن الأمر لا يتعلق حتى بأعمال أصيلة ، وتلك نقطة هامة حول العلاقة بين بيكاسو والمجتمع المعاصر — هذه الآثار التي يتعذر اقتناؤها لغلائها. وعليه فان عنصر الملكية ، الذي يتعلق بالحسية ، هو أيضاً جانب اساسي من جوانب علاقتنا بالجمال .

وهكذا أفلا يكمن الذوق المزيف ، الذي يعجده الفيلم اولاً في الرضى بالصور بدلاً من الوقائع ، ومن خلالها بالأعمال الفنية التي تفسر الطبيعة تفسيراً جديداً من الدرجة الثانية او الثالثة ، أمام شخص يبحث على وجه الدقة عن هذه المباشرة في الطبيعة بوسائل قد لا تتصف كثيراً بأنها امثالية من وجهة النظر الحقوقية ، ولكنها في الاساس تتعلق بشعور أصح عن الجمال والحق ؟

ليست العبقرية هي التي تخطيء ، بل الزمن . لقد دهشت جداً ، في الاسبوع الاخير ، عندما تبينت أن لوحات — لانذكر الاسماء — بيعت بعشرات ومئات الملايين من الفرنكات القديمة ، فيما بيعت فراشات من مجموعة شهيرة معروضة للبيع — باستثناء نموذج او اثنين وصلوا إلى المليون لأنهما كانا اجمل من غيرهما بل بسبب ندرتهما أو تفردهما — بسعر يتراوح بين ٢٠٠٠٠ و ٥٠٠٠٠ فرنك قديم للعبة الكاملة ، مع أنني أؤكد كبطل الفيلم ، إمكان العثور على متعة جمالية في تأمل الفراشات تضاهي المتعة الناشئة عن تأمل لوحة رسام أو تشبهها .

إذا كان ثمة جنون أو ظلم في مكان ما فليس ذلك عند الرسام الشهير الذي يستفيد من ظروف لم يصنعها ، بل في نوع من بلاهة

الانسان أمام نفسه ؛ كما لو لم يكن ثمة شيء يتصف بأنه ذو قيمة ، فكرية او تجارية ، غير ما يصنعه الانسان في حين تبقى أشياء رائعة كثيرة سهلة المنال ، لا يحكمها قانون السوق .

نحن جميعاً ، واأسفاه ! شهود عصرنا ، وكذلك بيكاسو ، لمجرد أنه عاش وانتج في ، عصر من العصور .

أن يكون بيكاسو شاهد عصره على نحو ممتاز ، ذلك أمر لا يعتريه الشك ، نظراً لأنه لا يشهد بآثاره الفنية فحسب ، بل لأن هذه الآثار تعبر بنجاحه العظيم عن ذوق العصر ؛ وأخيراً ، فهي تعبر عن ذلك إلى درجة عالية لأنه هو الذي صنع هذا الذوق إلى حد كبير . لقد كان دائماً متقدماً جداً على ذوق عصره . وليس لفظ شاهد هو الذي استخدمه بالنسبة إليه . بل بالحري استخدم لفظ شاهد مؤيد بمستند ؛ وغني عن القول إنه مستند اساسي في تاريخ عصرنا .

لقد أجاد التعبير عن روح عصره العميقة ، وإذا كان لدي تحفظ ألبديه فهو أنه أفرط في هذا التعبير ، وأن اعماله الفنية تكون شهادة في عداد شهادات أخرى على هذا النوع من السجن الذي يعمن الانسان على نحو أكبر في فرضه على نفسه كل يوم داخل انسانيته نفسها ؛ وأن بيكاسو ، أخيراً ، أسهم في تضيق هذا النوع من العالم المغلق ، حيث يتخيل الانسان نفسه ، وقد وقف وجهاً لوجه أمام اعمال بيكاسو الفنية ، أنه يكفي نفسه بنفسه . انه ضرب من سجن مثالي . والواقع أنه كتيب . . .

نحن نسجل التجليات المتطرفة لهذا التيار الانسي الكبير الذي زعم تكوين الانسان في مملكة منفصلة ، يمثل ما يبدو لي ، احدى أكبر العقبات أمام تقدم التفكير الفلسفي ، وربما أمام تجديد الابداع الجمالي .

أصبحت أظن أنني لن أشعر بالراحة لإزاء رائعة من روائع الفن التكميبي ، ولا إزاء رائعة من روائع الفن التجريدي ؛ مع ماكس أرنست ، نعم ، وبول ديلفو ايضاً ، لأن المرء يعثر عندهما على بعض الحيوية ، على الرغم من علمهما . والآ ، فمع رسامين بسطاء ، أو إزاء أمثال هذه الروائع الصغيرة التي تفتح قاعة عرضها غداً
فهل يمكن تصور ترياق آخر للمكر ، حتى المكر الذي ينم عن عبقرية ؟

- ٤ -

الفن في عام ١٩٨٥ (١)

ان الانتولوجي ، بالميل ، لا يمنح قيمة ودلالة إلا لتغيرات يمكن أن يدرکها ملاحظ بعيد جداً ، موقعه في ثقافة أخرى ، إذ أنه هو نفسه ، الذي يدرس ثقافات مختلفة جداً عن ثقافته ، خاضع للتحديد ذاته .
الا اذا كان ذلك امتيازه ، وكان كل تغير جدير بالاهتمام من اجل الاسهام في معرفة العقل البشري أن يبقى على حاله في منظور معمم : صحيحاً لكل ملاحظ ممكن وليس فقط للملاحظ يشغل ، بالنسبة لهذا التغير ، موقعاً مفضلاً .

وهذا ما يشرح احساس الانتولوجي بانه اعزل بصورة دائمة تقريباً .
أمام توقعات قصيرة الأجل . في عشرين سنة ، سيكون رسماً وادبنا وموسيقانا قد تعرضت إلى تطور كبير من وجهة نظر ملاحظ ينتمي إلى المجتمع الذي يكون قد انتجها . ولكن ، من المشكوك فيه على الأقل

(١) رد على استقصاء حول هذا الموضوع ؛ فنون ، ٧ - ١٣ نيسان ١٩٦٥ ، ص ٤ .

أن يقوم ملاحظ أكثر بعداً في الزمان او المكان بالمعينة ذاتها . فستبدو له اعمال ١٩٨٥ وأعمال اليوم الفنية متممة إلى شكل حضاري واحد . والفروق التفاضلية الكبيرة التي يعالجها الاتنولوجيون يتعذر استعمالها في هذه الحدود الضيقة . فالمتغيرات دقيقة جداً وعديدة جداً ، وعلى فرض امكان التوقع نظرياً وعملياً ، فان الحاسبات الالكترونية هي وحدها التي تتيح دمج هذه المتغيرات واستخلاص اتجاه من الاتجاهات واقامة مد استقرائي .

كما ينطوي ذلك على أن الفنون تسمع عندنا حياة هادئة وصحية وأن حالتها الحاضرة تجسد مقدماً شيئاً من مستقبلها . سيستبعد كل توقع معقول بالتأكد ، اذا كان ينبغي التسليم بأن الأعمال التي نتداولها اليوم تدل على أزمة يتعذر عندئذ توقع نهايتها . فقد تكمن هذه النهاية في نشأة نموذج آخر من الفنون لانتين بعد ارتسام حدوده ، مثلما قد تكمن في التخلي عن كل فن يمارسه مجتمع بوعي وتصميم يتضح أنه كان يخدع نفسه به منذ عدد كبير من السنين ويعمن في ذلك كل يوم ، إذ يضع في مرتبة عالية فناً ليس سوى صورة فن من الفنون ، صالحة على سبيل الحصر لايهامه بوجود فن عنده .

ولكن حل الازمة ليس محتملاً فلعلها لاتفعل سوى الانطلاق من جديد ، وتتقدم عندئذ بعض الاطعمة الهزيلة إلى اسنان الوهم . ذلك أن مسألة مستقبل الفن في المجتمع العربي (وفي عالم الغد ، وهي في اتساع متوقع) ليست من المسائل التي تتسنى الاجابة عليها ، حتى بصورة جزئية ، على مستوى عقدين ، ولا بالاستناد إلى سابقات تاريخية . هذه المسألة ، التي تطرح للمرة الأولى في حياة البشرية ، تختلط مع مسألة أخرى : ماذا يمكن أن يصبح الفن في حضارة تفصل بين الاستهلاك

والانتاج ، وتفرغ الانتاج من الشعور الخلاق ، من جراء كونها
أوجدت بين الطبيعة والفرد قطيعة وأرغمته على العيش في بيئة مصطنعة ؟
إن تتخذ عبادة الفن صورة تأمل مطمئن أو صورة التهام شره ، فإن
عبادة الفن تميل إلى أن تجعل من الثقافة موضوعاً متعالياً ، يستمد الانسان
من وجوده البعيد ، بصورة جماعية ، غروراً تشتد حماقته بمقدار
ما يعترف هذا الانسان ، بوصفه فرداً ، على أنه عاجز عن خلق هذا
الموضوع .

حتى لو اقتصر التوقع على مستقبل قريب ، فإنه يتعلق إذن بالجواب -
الذي يتعذر اعطاؤه - عن سؤال أولي : هل حضارتنا متجانسة مع
الحضارات الأخرى كلها ، وهل يمكن أن نستدل من كل ماجرى
ولا يزال يجري في هذه الحضارة لكي نقبأ بما سيجري في الحضارات
الأخرى ؟ أم هل نحن أمام أشكال مختلفة كل الاختلاف ، وفي هذه
الحالة ؟ كيف سيتم تحديد علاقاتها ؟ للوهلة الأولى ، إن الفيروسات
الوسيلة بين الحياة والمادة الحامدة : تمثل شكلاً متواضعاً من الأولى .
ومع ذلك تحتاج هذه الفيروسات إلى كائنات حية أخرى لكي تدوم .
وكون هذه الكائنات الحية لم يتسن لها بالتالي أن يكون وجودها في
سلم التطور أسبق من وجود هذه الفيروسات ، فإنها تفترضها وتمثل
حالة متقدمة نسبياً . ومن جهة أخرى ، إن واقع الفيروس ذو طابع
فكري تقريباً . والحقيقة ، يؤول جسمه عملياً إلى الصيغة الوراثية التي
يحققها في كائنات بسيطة أو معقدة ، مكرها بذلك خلاياها على أن تخالف
صيغتها الخاصة لتخضع إلى صيغته وتصنع كائنات شبيهة به .

كذلك تطلب ظهور حضارتنا وجود حضارات أخرى قبلها
ومعها . ونحن نعلم ، منذ ديكارت ، أن أصلاتها تكمن أساساً في

منهج تجعله طبيعته الفكرية غير صالح لتوليد حضارات أخرى من لحم ودم . ولكنه يستطيع أن يفرض صيغته على هذه الحضارات ويرغمها على أن تصبح مماثلة لحضارتنا . وبالنسبة لهذه الحضارات التي يعبر عنها الحي عن الطابع الجسدي بسبب ارتباطه بمعتقدات كثيفة جداً ، وبجالة معينة من التوازن بين الإنسان والطبيعة في التصور والتنفيذ على السواء ، فهل تطابق حضارتنا نموذجاً حيوانياً أم نموذجاً فيروسيّاً ؟ . لو اقتضى الأمر اختيار الفرضية الثانية لأمكن التنبؤ بأن السُّعار الذي يدفعنا ، في عشرين سنة ، إلى التهام جميع أشكال الفن الماضية والحاضرة لإعداد اشكالنا ، سيعاني صعوبة متزايدة في شفاء غليله . وأمام المصادر التي نصب ثلاثة ارباعها إلى الآن ، وسرعان ما دب فيها التلوث ، والتي مازالت المجتمعات الجسدية تعرضها في متاحفنا ومعارضنا ، فإن الخلفة ستعقب التنافس . وبدون تغير شيء على السطح تغييراً عميقاً ، سنفهم ، ربما على نحو أفضل من اليوم ، أن المجتمع يحمل فيه كما تحمل الشجرة ازهارها ، بسبب رسوخهما في عالم لا يدعي أي من الاثنين ، المجتمع والفن ، أن يجعل منه عالمه الخاص بصورة كلية .

- ٥ -

الحضارة المدنية والصحة العقلية (١)

ليس التقابل بين الحياة المدنية والحياة الريفية ، اللتين تنطويان على نماذج شديدة الاختلاف ، بقدر ما هو بين عدة اشكال من الحياة المدنية ، في الواقع إن التعب الناتج عن المسافات ، وانفصال الاجيال ، وعدم استقرار الاسر ، وتوزع أعمال الاسرة ، والتمزقات الناتجة عن وقف

(١) رد على استقصاء . دفاتر معهد الحياة ، ع ٤ ، نيسان ١٩٦٥ ، ص ٣١ - ٣٦ .

النشاط ، كل ذلك يوجد معاً أو على نحو منفصل ، في عدد كبير من المجتمعات غير المدنية ، حتى في تلك التي يدرسها الانتولوجيون . وبالعكس ، قد تكون الحياة المدنية كثيفة — إلى جانب بقائها واقعية وحية كما في مدن — اسواق الشرق أو متلائمة مع الحياة الريفية كما في البلدات الفلاحية في إيطاليا . وفي باريس نفسها ، روعي توازن معين حتى نهاية القرن التاسع عشر : فقد كان الريف الحقيقي يبدأ من أمام الابواب . كان روسو : المقيم في وسط المدينة ، لايحتاج الا لساعة واحدة من المشي ليجد الهدوء في الحقول والغابات .

الأخطار الحقيقية تظهر فيما بعد : أنها تظهر عندما تنتهي المدينة على أنها موقع ريفي مسوّر في حدوده ، حتى لو اتسعت هذه الحدود دورياً لتصبح نوعاً من جسم يتكاثر تكاثراً سريعاً ، فارزاً فيروساً مدمراً ينخر ، في محيط هذه المدينة — وعلى عمق يتزايد باستمرار — جميع اشكال الحياة ، باستثناء فضالات فعاليتها التي ينشرها في الخارج وهو يفرغها . وعندئذ يجد انسان المدينة نفسه مقطوعاً عن طبيعة يتعذر أن تنتظم ايقاعاته النفسية والحيوية وأن تتجدد الا باتصاله معها . ووطأة هذا الحرمان على الناس تبرهن عليها الاهمية المعطاة لطلعات نهاية الاسبوع ، وتفضيل الناس ، الثابت الآن ، لزيادة العطلة الصيفية اسبوعاً رابعاً على زيادة أجر الساعة ، والرغبة الملحة في الحصول على منزل في الريف ، أو بستان . أضف أن مصير جميع الحول إلى التعثر ، إذ أن نمو السكان يفرض عليها طابعاً يتصف بأنه جماعي حتماً ، ويستبعد السكون والعزلة ، العنصرين الاساسيين في الوضع المبحوث عنه .

ان هذا الفصل ، فصل الإنسان عن بيئته الطبيعية التي يشكل ، معنوياً ومادياً ، جزءاً لا يتجزأ منها ، واضطراره ،

بفعل الأشكال الحديثة للحياة المدنية ، أن يعيش في التصنع بصورة تامة تقريباً . يشكلان تهديداً جسيماً يضغط على صحة البشر العقلية .

ولاسيما أن فساد الحضارة المدنية المشار اليه ، الناجم عن التصنيع ظهر على الصعيد الايديولوجي ، في فلسفة وعلم أخلاق انتهيا باسم مذهب انساني ، عندما انحازا انحيازاً نشيطاً إلى اشكال الحياة المدنية في بروز انسانية تهدم كل ماعداها (ثم تهدم نفسها حتماً منذ أن تفقد كل « دهان ملمع » يقيها اصاباتها الخاصة) ، إلى تمجيد هذه القطيعة بين الانسان وأشكال الحياة الاخرى ، ولم يتركها له بعد ذلك مبدءاً للتفكير والعمل سوى حب الذات .

في الواقع ، سنتساءل ، بدون التلاعب بالكلمات ، وانما سنستعملها بالمعنى الذي يعطيه الاتنولوجيون لها ، ماإذا كانت « الثقافة » تستطيع النمو والانتشار في « بيوت » لاتنتفتح ، بالفرض ، انفتاحاً واسعاً على شيء آخر ، وبالتالي لاتنتفتح أولاً على الطبيعة التي تعتبر الثقافة تجلياً من تجلياتها .

يعني هذا ان « بيوت الثقافة » لاتستطيع تقديم حلّ لأزمة الحضارة المدنية مالم تقتنع هذه الحضارة في مجموعها اقتناعاً تاماً بأن الثقافة ليست كل شيء وأنها تحتاج في بادئ الأمر إلى أن تستلهم من شعور بالاحترام حيال المعطيات — لاحترام الطبيعة فمحسب ، بل التاريخ ايضاً — والزمام نفسها اخيراً بالحدود والانظمة التي تقتضيها هذه العقلية . لأنه إذا لم تكن الطبيعة معاشة تماماً من قبل المجتمع العام ، فان الشعائر التي تدعي الاحتفال بها في الامكنة المتخصصة (سواء تعاقى الأمر

بالمتاحف أو قاعات المؤتمرات أو العروض المسرحية أو دور الثقافة) ،
ستقوم لديها مقام حجة في الاكثر .

لنبدا اذن بالتأكيد أن احترام الحياة — حتى الحياة البشرية — لا يوجد
في مجتمع منكم في تدمير اشكال الحياة التي لاتعوض ، سواء كانت
حيوانية أو نباتية ، وأن حب الماضي كذب في المدن التي تتضي ، في
سبيل تلبية حاجتها في النمو ، على جميع آثار ماكانت عليه وجميع
آثار ماصنعها ، وأن عبادة الجمال والحق تتنافى مع تحويل الشواطىء
البحرية إلى مدن من الصفائح وإلى مناطق ، وتحويل جوانب الطرق
المسماة « وطنية » إلى مستودعات لاقدار الشوارع .

اوسلمنا بذلك ، لننتج عنه أن « بيوت الثقافة » لايمكن أن تعالج
الثقافة على أنها عالم مغلق ولايمكن لها ، هي ذاتها ، ان تنمو بوصفها
عولم مغلفه ، وفي لغة الإستقصاء ، يسفر هذا المبدأ المزدوج عن
النتائج التالية :

١) إعطاء الأولوية لـ « الثقافة الفاعلة » على « الثقافة المنفعلة » :

تكمن إحدى اعظم مصائب الحضارة المدنية ، كما هو معلوم ،
في فصل الاستهلاك عن الانتاج ، وإثارة الوظيفة الأولى وتفرغ الثانية
من الشعور الخلاق . فاذا يسرنا جميع الفرص التي يبقونها المجتمع الصناعي
للفرد للاحساس بموهبته الابداعية ، وكشفنا له عن الفرص التي يوجد
فيها وهو لايعلم (بوصفه ذاتاً تتكلم مثلاً) ، نساعد على الارتباط
ثانية على نحو أفضل بنظام الكائنات والاشياء ، الذي يتصف الفكر
الخلاق بالقياس اليه أنه مصنوع من التواضع والاحترام قبل كل شيء .

٢) أولوية العلوم التي تتسنى ممارستها ، كالتاريخ وعلم الآثار
ومجمل العلوم الطبيعية ، بشكل حرفي واختباري ، مع أنها كانت خصيبة

من قبل ، والتي تنصب على موجودات أو أشياء ندرتها على أنها جميلة وحقيقية معاً ، والتي تساعد على أن تجدد للانسان شبكة علاقاته بالعالم ، والتي تعرض عليه بالتالي « مراسي » عديدة ، تتعلق بالمادة او بالحياة النباتية والحيوانية أو بالانسان نفسه الذي جعله الماضي متموضعا .

(٣) ادخال دور الثقافة في سياسة عامة تتناول ايجاد الوسائل التي يتطلبها هذا البرنامج : حدائق حيوانات ونباتات ، وامكنة خاصة لحفظ الانواع الطبيعية ، ومراكز لعلم الآثار وما قبل التاريخ ، واحياء وقرى قديمة محفوظة أو مرممة .

واذا كان تطور الحياة المدنية ، كما هو متوقع ، يجب أن يترافق ، ولاسيما في فرنسا ، بتحديث الانتاج الزراعي ، وانتقال قسم من سكان الارياف نحو المراكز المدنية ، فاننا نتصور أن بالامكان أن يعهد بالحقول التي اصبحت خالية إلى مصالح تكلف بتحويلها إلى اماكن طبيعية لحفظ الانواع ، وأن بالامكان على هذا النحو احداث كثير من المراكز الصغيرة البيواوجية والاثريّة في جوار المدن . وتكون عندئذ بيوت الثقافة مرتبطة بادارتها تحت رقابة هؤلاء الموظفين الذين يجب الا تقل مكانتهم ، في مجتمع متمدن ، عن مكانة المهندس والعسكري ورئيس المنشأة : أقصد مدير قسم ما قبل التاريخ ، ومهندس النصب التذكارية المعماري ، ومحافظ المياه والغابات .

وقد تنشأ بين دور الثقافة ، بمناسبة هذه الامكنة ، منافسة قائمة على الميل إلى معرفة الحياة بجميع اشكالها وحبها واحترامها . وقد يمكن تصور مناهج أخرى ، عرضية بالقدر ذاته ، مع الأسف ، وذات مدى محدود جداً . ولكننا ، اذ نضاعف المحاولات ، نمضي دائماً نحو الهدف ذاته ، أي اقامة منظومة موازنة ، نأمل بفعالها إقامة توازن أفضل بين

الحاضر والماضي ، بين التغير والثبات ، بين انسان المدينة الذي استقرت جذوره وبين حتمات العالم المستديمة .

— ٦ —

شواهد عصرنا (١)

سيلي .

ساضع في خزانكم وثائق خاصة بالمجتمعات « البدائية » الاخيرة
الاخذة في الزوال ، ونماذج من انواع نباتية وحيوانية يكاد الانسان أن يبيدها
وعينات من الهواء والماء لم تتلوث بالفضلات الصناعية ، ولمحات ورسوماً
لمواقع سرعان ما ستخربها المنشآت المدنية أو العسكرية .

بالطبع سوف لا تكفي خمس وعشرون عيناً من هذه الخزنة ! ولكننا
لذنبت في ما يستحق من الانتاج الادبي والفني في العشرين سنة
الاخيرة ، أن يبتى ألف سنة ، نخطيء بالتأكيد . واعل من
العيب والغرور أن نوجه اهتمام خلفنا البعيد إلى نظريات وأجهزة
علمية سيعتبرونها بالية .

فلذاً ، يستحسن أن تترك لهم بعض الشواهد على اشياء كثيرة ،
سوف لا يبتى لهم ، بفعل اساءتنا أو اساءة متابعينا ، الحق بمعرفتها :
فقاء العناصر ، وتنوع الكائنات ، وفضل الطبيعة ، وحشمة الناس .

* * *

(١) الفيجارو الأدبي ، الخميس ٢٥ تشرين الثاني ١٩٦٥ . كان السيد جان براستو
قد طلب إلى عدة أشخاص أن يذكروا واقعات وكشوفاً ومخترعات وكتباً ولوحات يعود
تاريخها إلى العشرين عاماً الاخيرة ، وتوضع الشهادة التي يؤديها هؤلاء الأشخاص عنها ،
أو يوضع الشيء نفسه ، في الأدراج الخمسة والعشرين لخزنة ، ثقيل وتطمر في مكان ما من
باريس ، مرصودة لعلماء اثار العام ٣٠٠٠ .

المفصل السادس عشر

معايير علمية في العلوم الاجتماعية والانسانية (١)

إن صاحب هذا النص ، إذ يعترف بشعور الانزعاج ، بل حتى الضيق ، الذي سببه له إعلان الاستقصاء المقرر بقرار مؤتمر اليونسكو العام ، يرجو ألا يشكل اعترافه هذا انتهاكا للياقات . ذلك أن التباين يبدو له كبيراً بين الاهتمام الموجه الى « اتجاهات البحث الرئيسة في مجال العلوم الاجتماعية والانسانية » ، وبين التهاون أو الإهمال الذي تعاني منه هذه العلوم ، حتى حيث بلغت الحماسة أشدها لصالح المشروع .

واقل اتصافا بالاثارة من هذه الشهادة المتساحة وغير المتوقعة (المجردة من كل أهمية عملية ، من جهة أخرى نظرا لوقوعها على

(١) المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية ، مجلد ١٦ ، ١٩٦٤ ، ع ٤٤ ، ص ٥٧٩ - ٥٩٧ .
وأعيد نشره هنا باذن من اليونسكو . وكتب النص جواباً على استقصاء تمهيدي على أثر قرار مؤتمر اليونسكو العام بمد الإستقصاء عن اتجاهات البحث الرئيسة في العلوم الطبيعية والرياضيات إلى العلوم الاجتماعية والإنسانية .

الصعيد الدولي حيث لا تتوفر وسائل التدخل المباشر) ، ولكن كم هو أكثر نجوعاً . كان القيام ، على الصعيد الوطني ، بمنح أماكن عمل لبعض الباحثين المشتتين ، الذين وهنت عزيمتهم في أكثر الأحيان بسبب نقص كرسي ومنضدة وبضعة أمتار مربعة لممارسة المهنة على نحو لائق ، وبسبب نقص المكتبات أو فقرها ، وقلة الاعتمادات ومادامنا لم نتحرر من هذه الهموم المنهكة ، لن نستطيع أن نقوم الانطباع بأن المشكل الذي يطرحه المكان المخصص للعلوم الاجتماعية والانسانية في المجتمع المعاصر ، ثم بحثه مرة أخرى بطريقة ملتوية وسيئة ، وبأنهم يفضلون أن يستجيبوا استجابة مبدئية لما تتطلبه هذه العلوم . لانعدام الاستجابات الفعلية ، وان يقنعوا بتوهم وجودها . بدلا من التصدي للمهمة الحقيقية المتمثلة بتزويدها بوسائل وجودها . قد يكون المحذور أقل خطراً ، ويؤول بالاجمال إلى فرصة جديدة خائبة ، لو لم تقصد السلطات العامة ، على الصعيد الوطني والدولي ، اشراك العلماء أنفسهم بمسؤولية استئصال تبعته عليهم بصورة مزدوجة : أولاً ، لأنه ينطوي خاصة على قيمة الحجة ، ولأن غير الضروري الذي يعد به سيقوم عندهم مقام الضروري ؛ ثم لأنه يتطلب اسهامهم الفعال ويضطرهم بالتالي ، الا اذا خاطروا بالنيل من اخلاصهم للوطن ، لأن يتطوعوا من الزمن الذي نخرته المصاعب المادية التي تركوهم يتخبطون فيها ، الزمن الذي يطالبونهم بتخصيصه لمشروع ليست صحته النظرية مضمونة حتما .

ربما لم نكن لنبدى هذه الشكوك بشأن الاستئصال السابق حول اتجاهات البحث في مجال العلوم الطبيعية والدقيقة . ولكن يعني ذلك أن الوضع كان مختلفاً : فهذه العلوم موجودة منذ وقت طويل ، وقدمت

من البراهين العديدة والساطعة على قيمتها ما يكفي لاعتبار مسألة واقعيتها محلولة ؛ فليس ثمة من مشكل أولي يطرح نفسه فيما يخصها : بما أنها موجودة ، فمن المشروع أن يُطلب إليها ماتفعله ، وأن تصف طريقة وصولها إليه .

كما سنقبل بانه كان من الملائم ادخال نوع من التوازي في بنية المؤسسات الوطنية واللولية بين الرياضيات والعلوم الطبيعية وبين ابحاث مختلفة أطلق عليها اسم « علوم اجتماعية و انسانية » وذلك لضرورات القضية : فبذلك تنبسط مدونة المصطلحات كما تتوفر بهذه الوسيلة مساواة مادية ومعنوية في المعاملة العادلة للمعالمين والباحثين والاداريين الذين يخصصون أوقاتا ويبدلون جهوداً مماثلة لأحد هذين الجانبين .

يتسرب الشك ازاء استغلال اسباب ذات طابع عملي ، لا ينبغي ان يغرب عن البال انها ناتجة عن تقليد اداري ، استغلالاً يشمل حتى نتائجها الأخيرة في سبيل مصالح مهنية ، الا اذا تعلق الامر ، ببساطة ، بكسل فكري . لقد كرّس صاحب هذا النص حياته كلها لممارسة العلوم الاجتماعية والانسانية . ولكنه لا يجد اي حرج في الاعتراف بانه لا يمكن أن نفترض تعادلاً حقيقياً بينها وبين العلوم الطبيعية والدقيقة ؛ وبان هذا العلوم الأخيرة هي علوم أما الاولى فليست كذلك ؛ وباننا اذا كنا نسميها مع ذلك باسم واحد ، فأنما بمقتضى وهم دلالي وأمل فاسفي لا تتوفر تأكيدات بعد ؛ وعلى ذلك فان التوازي الذي ينطوي عليه الاستقصاء ان ، وان كان على مستوى البيان ، يكشف عن رؤية خيالية للواقع .

لنحاول اذن ، قبل كل شيء ، تحديد الفرق المبدئي المتعلق

باستعمال لفظ « علم » في الحالتين تحديدا دقيقا . لايشك أحد في أن العلوم الطبيعية والدقيقة هي عاوم بالفعل . ولا ريب في أن كل مايتم باسمها لايقدم نوعية متساوية : فثمة علماء كبار وعلماء متوسطون . ولكن المفهوم المشترك لجميع الفعاليات التي تنتشر عن طريق العلوم الطبيعية والدقيقة لايمكن ان يكون محل خلاف . ونقول بلغة علماء المنطق ان تحديد العلوم الطبيعية والدقيقة بـ « الشمول » غير متميز عن تحديدها بـ « التضمن » فالخصائص التي تجعل علما ما جديرا بهذا الاسم . تتعلق ايضا ، بالاجمال ، بمجموع الفعاليات المشخصة التي تغطي قائمة جردها اختاريا مجال العلوم الطبيعية والدقيقة .

ولكننا عندما ننتقل الى العلوم الاجتماعية والانسانية : يكف التحديد بالشمول والتحديد بالتضمن عن أن يتطابقا وتصبح كلمة « علم » تسمية وهمية تدل على عدد كبير من الفعاليات المتنافرة تماما قلّ منها ماتتسم بطابع علمي (مهما كانت مشيئتنا ضعيفة في تحديد مفهوم العلم بطريقة مماثلة) . في الواقع ، إن عدداً كبيراً من الاختصاصيين في الابحاث المصنفة تعسفيا في باب العلوم الاجتماعية والانسانية يتخلون قبل غيرهم عن كل ادعاء بالقيام بعمل علمي ، على الأقل بالمعنى والروح المقصودين في أعمال زملائهم في مجال العلوم الطبيعية والدقيقة . ثمة تمييزات مريبة ، مثل التمييز بين روح الدقة والروح الهندسي ، تساعدهم منذ زمن طويل على الدفاع عن هذا الموقف .

ثمة سؤال تمهيدي يطرح نفسه والحالة هذه . بما أننا ننوي استخلاص « اتجاهات البحث الرئيسية في العلوم الاجتماعية والانسانية » ، بماذا ننوي أن نبدأ الكلام ؟ لو شئنا الالتزام بمثال التناظر المؤيد ضمنا بين الاستقصاءين لوجب ، هذه المرة كالاخرى ، بحث الموضوع

من حيث الشمول . ولكننا نواجه عندئذ صعوبة مزدوجة . لأن تعذر تحديد مجمل المواد التي تدرس في كليات العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية تحديدا شافيا يحول دون تضيق حقل ابحاثنا فيها على نحو صحيح . فكل مالا يدخل في مجال العلوم الدقيقة والطبيعية يمكن لهذا السبب وحده أن يطمح الى التعلق بعلوم من نموذج آخر ، يصبح مجالها غير محدود عمليا . ثم ، بما أن اختلاط معيار العلم بمعيار بحث مجرد عن الفرض ، فانه سيتعذر استخلاص أية نتيجة تتفق مع هدف الاستقصاء وبدون حدّ يمكن تعيينه عمليا ، سيبقى الاستقصاء بدون موضوع نظريا .

ولا لقاء هذا الخطر ، يلزم إذن ، في مجال لا تتطابق حدوده حسبما نختار تحديده بمحتواه الاختباري أو بالمفهوم الذي نكوّنه عنه ، أن نبداً بعزل هذه المنطقة المحدودة التي يتطابق فيها المعنيان تقريبا . وسيكون الاستقصاء ان عندئذ متماثلين نظريا ، ولكنهما يفقدان تجانسهما من الناحية الاختبارية نظراً الى انه سيبدو أن قسما صغيرا فقط من العلوم الاجتماعية والانسانية يمكن معالجته على النحو الذي كان يحق لنا أن نعالج به مجمل العلوم الطبيعية والدقيقة .

ولا ينطوي الاحراج ، في رأينا ، على مخرج . ولكن ، قبل مباشرة البحث عن حل لابد أنه غير كاف ، ليس من غير المجدي ان نستعرض استعراضا سريعا بعض الاسباب الثانوية للتباين الذي يتجلى بين العلوم الفيزيائية والعلوم الانسانية .

يبدو لنا اولا أن العلوم الفيزيائية ، في تاريخ المجتمعات ، قد استفادت في البداية من نظام حظوة ، وكان هذا النظام قد نجم على نحو مفارق عن انصراف العلماء ، طوال قرون إن لم يكن طوال آلاف

السنين ، لمائل لم تجذب اهتمام أغلبية السكان . وكان الغموض الذي أحاط بأبحاثهم هو الحجاب السماوي الذي اسنطاعت البقاء في حمايته زمناً طويلاً بلا مقابل : بصورة جزئية وربما بصورة كلية . وهذا ماساعد العلماء الاوائل على الاهتمام اولاً بالاشياء التي كانوا يحسون انهم يستطيعون شرحها بدلا من أن يُطالبوا في كل مناسبة بشرح ماكان الآخرون يهتمون به .

ومن هذه الناحية يكمن شقاء العلوم الانسانية في أن الانسان لا يستطيع أن يتجاهل الاهتمام بذاته . وباسم هذا الاهتمام رفض أولاً تقديم نفسه للعلم على انه موضوع بحث لأن هذا التنازل ربما كان سيرغمه على تلطيف تلهفاته وتحديداتها . وقد انقلب الوضع منذ عدة سنوات بفعل النتائج المدهشة التي توصلت إليها العلوم الطبيعية والدقيقة ، ويلاحظ تحريض متزايد للعلوم الاجتماعية والانسانية على المضي بدورها في اثبات منفعتها . وسيسامحنا القارئ اذا كنا نرى في القرار الحديث الصادر عن مؤتمر اليونسكو العام دليلاً على هذه المبادرة المشبوهة ، وخطراً آخر لاغير على علومنا . ذلك ان ثمة على هذا النحو نسياناً بأن هذه العلوم مازالت في ماقبل تاريخها . وعلى افتراض امكان وضعها ذات يوم في خدمة العمل التطبيقي ، فانها لاتملك تقريباً في الوقت الحاضر ماتقدمه . انما تتمثل الوسيلة الصحيحة التي تتيح وجودها في اعطائها الكثير دون مطالبتها بشيء .

ثانياً ، يفترض كل بحث علمي ثنائية الملاحظ وموضوعه . ففي حالة العلوم الطبيعية ، يؤدي الانسان دور الملاحظ ، وموضوعه هو العالم . إن الميدان الذي تتحقق فيه هذه الثنائية ليس بالطبع غير محدود كما اكتشفته الفيزياء والبيولوجيا المعاصرة ، ولكنه من الاتساع بحيث يتيح حرية انتشار مجموع العلوم الطبيعية والدقيقة فيه .

لو كانت العلوم الاجتماعية والانسانية علوماً حقاً ، لوجب عليها صون هذه الثنائية التي تنقلها فقط لتضعها داخل الانسان بالذات : بحيث يمر الخط الفاصل عندئذ بين الملاحظ وبين الشخص او الاشخاص الملاحظين . ولكنها اذ تفعل ذلك لاتتجاوز مراعاة مبدأ . ذلك أن عليها ، اذا كان لابد لها من ان تقتدي اقتداء تاماً بالعلوم الدقيقة والطبيعية ، أن لا تقتصر على التجريب على هؤلاء الناس الذين تكتفي بملاحظتهم (وهذا شيء معقول نظرياً ، إن لم يكن سهل التطبيق ومقبولاً معنوياً) . بل سيتحتم ايضاً أن لا يكون هؤلاء الناس على علم بأنهم موضع تجريب ، وإلاّ لحولّ شعورهم بذلك سير التجريب على نحو غير متوقع . وهكذا يبدو الشعور علواً خفياً لعلوم الانسان من وجهين ، شعور عفوي ملازم لموضوع الملاحظة ، وشعور تأملي - شعور بالشعور - عند العالم .

ومن المؤكد أن العلوم الانسانية لاتفتقر على نحو تام الى الوسائل التي تعجنها هذه الصعوبة . فالآلاف المنظومات الفروولوجية والنحوية التي يتناولها بحث اللغوي ، وتنوع البنيات الاجتماعية ، المنتشر في الزمان او المكان ، الذي يغذي حب اطلاع المؤرخ والانتولوجي ، تشكل - وكثيراً ما قيل ذلك - تجارب جاهزة يتصف طابعها الوحيد الاتجاه بانه ينال من قيمتها على نحو اقل بمقدار ما يُعترف في أيامنا هذه ، على عكس المذهب الوضعي ، بان وظيفة العلم ليست التنبؤ بقدر ماهي الشرح . وبصورة أدق ، إن الشرح يخفي في ذاته اسلوباً من أساليب التنبؤ : التنبؤ بان وجود بعض الخصائص في تجربة « جاهزة » أخرى مشابهة من شأن الملاحظ أن يكتشفها حيثما توجد ومن شأن العالم ان يفسرها ، ينجم عنه وجود خصائص أخرى مرتبطة بها على نحو حتمي .

فاذاً لا يتمثل الاختلاف الاساسي بين العلوم الفيزيائية والعلوم الانسانية في أن الأولى ، كما يؤكّدون غالباً ، هي وحدها التي تستطيع القيام بتجارب وتكرّرها على نحو متطابق في أزمنة أخرى وأمكنة أخرى . لأن العلوم الانسانية تستطيع القيام بذلك أيضاً ، إن لم يكن كلها فعلى الأقل تلك الجديرة — كعلم اللغة ، والانتولوجيا في نطاق ضعيف — بادراك عناصر قليلة ومتواترة ، مركّبة بصورة مختلفة في عدد كبير من المنظومات ، وراء الخصوصية الزمانية والمكانية لكل منظومة منها .

مالذي يعنيه ذلك إلا أن تكون ملكة التجريب ، قبليةً أو بعديةً على السواء ، تتعلق أساساً بالاسلوب الذي يتحدّد به ويُعزّل مايقع عليه الاتفاق حول المقصود بالواقعة العلمية ؟ وإذا حددت العلوم الفيزيائية واقعاتها العلمية بالثروة والتهاون اللذين تبديهما معظم العلوم الانسانية ، فستكون هي الأخرى سجيّة حاضر عقيم أبداً .

وعليه ، اذا كانت العلوم الانسانية تظهر من هذه الناحية نوعاً من العجز (كثيراً مايخفي نوعاً من سوء النية فقط) فذلك لأن مفارقة تترصدها ، ولا تدرك خطرها بوضوح : مفارقة مفادها أن كل تحديد صحيح للواقعة العلمية يفقر الواقع المحسوس ويجرده بالتالي من انسانيته . وعلى ذلك ، فبمقدار ماتنجح العلوم الانسانية في القيام بعمل علمي حقاً ، بمقدار مايمضي التمييز بين الانساني والطبيعي نحو التناقص . واذا اصبحت ذات يوم علوماً حقيقية ، فانها تكف عندئذ عن أن تكون متميزة من العلوم الأخرى . من هنا منشأ الاحراج الذي لم تجرؤ العلوم الانسانية بعد على مواجهته : إما المحافظة على إصالتها والتسليم بتقيضة الشعور والتجربة ، المنبعة منذ ذلك الوقت ، وإما الادعاء

بتجاوزها ، ولكن بالتخلي عندئذ عن أن تشغل مكانا مستقلا في منظومة العلوم ، وبقبول العودة ، اذا اصح القول ، « الى الصف » .

حتى في حالة العلوم الدقيقة والعلوم الطبيعية لا يوجد ارتباط آلي بين التنبؤ والشرح . ومع ذلك لا يمكن الشك في أن سيرهما الى الامام استفاد جدا من تضافر عمل هاتين المنارتين . فقد يتفق ان العلم يشرح الظاهرات التي لا يتنبأ بها : وهذه هي حالة نظرية داروين . ويتفق ايضا أنه يحسن التنبؤ بظاهرات يعجز عن شرحها ، كحالة الارصاد الجوية . ومع ذلك ، يمكن لكل مرمى ، نظريا على الأقل ، أن يجد تصحيحه أو التحقق من صحته في الآخر ؛ وما كانت العلوم الفيزيائية على ماهي عليه بالتأكيد ، لو لم يكن قد تجلى في عدد كبير من الحالات ضرب من الالتقاء أو ضرب من التزامن في الحدوث .

اذا بدت العلوم الانسانية محكوما عليها باتباع طريق متوسط ومتلمس ، فذلك لأن هذا الطريق لايجيز هذا التعليم المزدوج — ونود القول التعليم بطريقة حساب المثلثات الذي يمكن المسافر من حساب حركته ، في كل لحظة ، بالنسبة لنقاط ثابتة واستخلاص بعض المعلومات من ذلك . وحتى الوقت الحاضر ، اضطرت العلوم الانسانية للاكتفاء بشروح غامضة وتقريبية ينقصها ، دائما تقريبا ، معيار الدقة . ومع أنها تبدو ، بالميل ، مهياة سلفا للعناية بهذا التنبؤ الذي يلح رأي عام شره على مطالبتها به ، يمكن القول بلون افراط في القسوة إن الخطأ مألوف لديها .

في الحقيقة ، تبدو وظيفة العلوم الانسانية أنها واقعة في منتصف الطريق بين الشرح والتنبؤ كما لو كانت عاجزة عن التصميم على السير في هذا الاتجاه أو ذاك . ولا نقصد أن هذه العلوم غير نافعة نظريا

وعملياً ، بل تقاس منفعتها على الأصح بتقدير للاتجاهين لا يقبل أياً منهما بصورة تامة ، بل يحتفظ بقليل من كل منهما ، مكوّناً هكذا موثقاً أصيلاً يلخص الرسالة الخاصة للعلوم الانسانية . إن هذه العلوم لاتمضي ابداً في الشرح — أو قلما تمضي فيه . . حتى النهاية ، ولا تتنبأ برباطة جأش . ولكنها ، وهي التي تفهم ربع — أو نصف — فهم وتتنبأ مرة من أصل مرتين أو أربع مرات ، ليست لذلك أقل قدرة ، بالتضامن المتين الذي تقيمه بين هذه الاجراءات غير التامة . على أن تحمل هؤلاء الذين يمارسونها شيئاً متوسطاً بين المعرفة المحضة والنجوع : صورة من صور الحكمة التي تتيح الاقلال من سوء التصرف لأنهم يفهمون على نحو أفضل بقليل ، وانما يكون امكان التمييز تمييزاً دقيقاً بين ما يدعون به لهذا الجانب أو ذاك . لأن الحكمة فضيلة غامضة تتعلق في آن واحد بالمعرفة والعمل ، إلى جانب اختلافها اختلافاً جذرياً عن كل منهما على انفراد .

رأينا أن ثمة سؤالاً تهديداً يطرح نفسه بصدد العلوم الاجتماعية والانسانية . إن تسميتها لاتطابق واقعها او لاتطابقه الا بصورة ناقصة . اذاً ، يجب اولاً محاولة ادخال شيء من الترتيب في الكتلة المبهمة التي تتراءى أمام الملاحظ باسم العلوم الاجتماعية والانسانية ، ثم تحديد ما يستحق منها نعت « علمي » وسبب ذلك .

من الناحية الأولى ، تنأتى الصعوبة من أن مجموع العلوم المصنفة في باب العلوم الاجتماعية والانسانية لا يقع : من الناحية المنطقية ، على مستوى واحد . أضف أن المستويات التي تتعلق بها هذه العلوم عديدة ومعقدة : وصعبة التحديد أحياناً . فبعض علومنا تختار موضوعاً للدراسة كائنات اختبارية هي في آن واحد عينيات وكميات : مجتمعات

واقعية أو كانت كذلك ، يمكن تعيين موضعها في قسم محدد من المكان أو الزمان ويجري بحث كل منها في اجماليتها . لقد تم الاعتراف بالانتولوجيا والتاريخ .

ويتعلق بعضها الآخر بكائنات ليست أقل واقعية ولكنها تطابق جزءاً أو مظهراً ، من مجموعات المذكورة سابقاً : هكذا فان علم اللغة يدرس اللغات ، والحقوق تدرس الصور القانونية ، والعلوم الاقتصادية نظم الانتاج والمبادلة ، والعلوم السياسية مؤسسات من نموذج خاص ايضاً . ولكن فئات الظاهرات المذكورة لا تشترك في شيء إن لم يكن في توضيح هذا الوضع المجزأ الذي يفصلها عن مجتمعات تامة . لتأخذ اللغة مثلاً ، فمع أنها موضوع علم كالعلوم الأخرى ، الا أنها تؤثر فيها جميعها . ذلك انه يتعذر وجود شيء بدونها ، في نسق الظاهرات الاجتماعية . فلا يمكن اذن وضع الوقائع اللغوية على صعيد الوقائع الاقتصادية او القانونية ذاته ، فالاولى ممكنة في غياب الثانية ولكن ليس العكس .

ومن جهة ثانية ، ان اللغة ، وان كانت جزءاً من المجتمع ، تغطي امتداد الواقع الاجتماعي ، الامر الذي لا يمكن تأكيده بشأن الظاهرات الجزئية الأخرى التي بحثناها . فلم يمر على العلوم الاقتصادية ، من الزمن في حيويتها سوى قرنين أو ثلاثة قرون من التاريخ البشري ، والعلوم القانونية عشرين . ولنفرض أن من الممكن نظرياً أن تقوم هذه العلوم بجعل فئاتها أكثر مرونة لكي تصبو إلى اختصاص أوسع ، فليس من المؤكد اطلاقاً أنها لاتنوء ، بوصفها فروعاً متميزة للمعرفة ، تحت دقة المعالجة التي ينبغي أن بوصفها على نفسها .

حتى التوازي الذي رسمناه بايجاز بين التاريخ والانتولوجيا

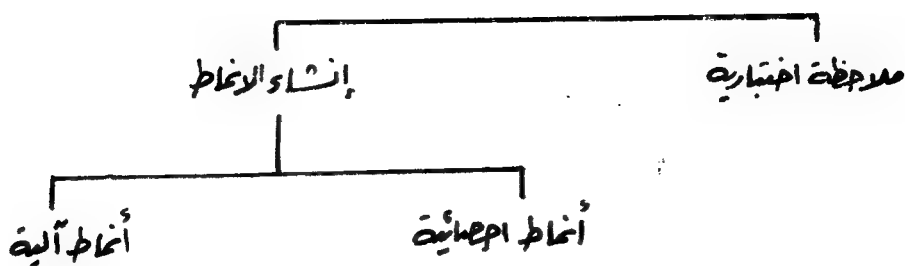
لا يصمد أمام النقد . لأنه اذا كان كل مجتمع بشري « يصلح موضوعا للاتنوغرافيا » ، من الناحية النظرية على الاقل (مع أن عدداً من المجتمعات ليست كذلك . ولن تكون بسبب زوالها من الوجود) ، فلا « تصلح كلها موضوعا للتاريخ » ، لتقص الوثائق المكتوبة بالنسبة لمعظمها . ومع ذلك ، فاذا نظرنا من زاوية اخرى الى جميع العلوم ذات الموضوع المشخص — سواء كان هذا الموضوع كلياً أو جزئياً — ، فانها تتجمع ثانياً في صنف واحد اذا شئنا تمييزها من فروع العلوم الاجتماعية والانسانية الاخرى التي تحاول الوصول الى العموميات اكثر من العينية : من ذلك علم النفس الاجتماعي ، وعلم الاجتماع بالتأكيد أيضاً بمقدار ما يراد أن يتعين له هدف واسلوب خاصان يعزلانه عن الاتنوغرافيا بوضوح .

وادخال الديموغرافيا يزيد في تعقيد اللوحة ايضاً : فمن ناحية العمومية المطلقة وناحية المحايثة لجميع جوانب الحياة الاجتماعية الأخرى ، يقع موضوع الديموغرافيا ، وهو العدد : على المستوى الذي يقع عليه اللسان . وربما لهذا السبب ، يعتبر علم اللغة والديموغرافيا العلمين الانسانيين اللذين نجحا في قطع شوط بعيد باتجاه الدقة والكلية . ولكنهما بغرابة أيضاً ، هما اللذان يتباعدان لاقصى حد من ناحية انسانية موضوعهما أو لا انسانيته ، إذ أن اللغة خاصة انسانية نوعياً ، فيما ينتمي العدد ، بوصفه اسلوباً مكوّناً ، الى أي نوع من السكان . منذ أرسطو ، تصدى علماء المنطق دورياً لمشكل تصنيف العلوم وقدموا أساس عمل مقبول على الرغم من أن جداولهم كانت عرضة للمراجعة كلما ظهرت فروع معرفة جديدة ، وتحولت الفروع القديمة . وأحدث هذه الجداول لاتجهل العلوم الانسانية . ولكنها ، بصورة

عامة . تبت بايجاز بمسألة مكانها بالنسبة الى العلوم الطبيعية والدقيقة
وتعتبرها بصورة اجمالية ، فتعيد جمعها في باين أو ثلاثة أبواب
واللحقيقة ، إن مشكل تصنيف العلوم الاجتماعية والانسانية لم يُعالج
قط معالجة جادة .

ولكن ، ينتج منذ الآن من التلخيص الذي عرضناه بهدف ابراز
الالتباسات والابهامات والتناقضات ، الماثلة في مدونة المصطلحات ،
أن محاولة أي شيء على أساس التقسيمات المقبولة غير ممكنة . فلا بد اذن
من أن نبدأ بنقد علومنا نقدا ابستمولوجيا ، آملين بذلك أن نستخلص ،
وراء تنوعها وتنافرهما الاختباريين ، عدداً قليلاً من المواقف الاساسية
التي يشرح حضورها ، أو غيابها ، أو توافقها ، خصوصية كل علم
من هذه العلوم وتكاملية أكثر مما يشرحه هدفه المعلن بصورة مبهمة
وجهاراً .

لقد رسمنا في كتاب حديث (أ . ب ، ص ٣٠٥ - ٣١٧)
مايمكن أن يكونه مثل هذا التحليل للعلوم الاجتماعية والانسانية حسب
طريقة تعيين موضعها بالنسبة إلى زوجي تقابل : من جهة ، التقابل
بين الملاحظة الاختبارية وإنشاء الانماط ، ومن جهة ثانية ، التقابل
المتعلق بطبيعة هذه الانماط ، التي قد تكون آلية أو احصائية حسبما
تكون العناصر الداخلة فيها ، او لاتكون ، من نسق حجم الظاهرات ،
أو على صعيد هذه الظاهرات ، التي يقع عبء تمثيلها على هذه الانماط :



وسرعان ما بدا لنا أن هذه التخطيطية ، على الرغم من بساطتها (أو بسببها) تسمح بان نفهم مواقع فروع العلوم الانسانية الاربعة ، بعضها بالنسبة الى بعض فهما افضل مما يتيح جرد اعمال فروع هذه العلوم التي حاول بعضهم احيانا ان يجعل عقلية الجدال تسود بينها .

في الواقع ، لو كان من الموافق أن نعين كيفيا اشارة (+) للحد الأول من كل زوج تقابل و اشارة (-) للثاني ، لحصلنا على الجدول التالي :

تاريخ	علم اجتماع	اتنوغرافيا	اتنولوجيا
ملاحظة اختبارية / +	-	+	-
إنشاء أنماط			
أنماط آلية / -	-	+	+
أنماط احصائية			

نتبين بذلك أن التاريخ والانتوغرافيا يختلفان عن علم الاجتماع والانتولوجيا بمقدار ما يستند الاولان إلى جمع الوثائق وتنظيمها ، فيما يدرس الآخران بالاحرى الانماط الموضوعية بدءا من هذه الوثائق أو بواسطتها . وبالمقابل ، تشترك الانتوغرافيا والانتولوجيا في أنهما تطابقان على التوالي في مرحلتي بحث واحد يفضي في النهاية الى انماط آلية ، فيما

ينتهي التاريخ (مع علومه المساعدة) وعلم الاجتماع الى انماط احصائية مع ان كلا منهما يعمل بطرق مختلفة .

وأخيراً نقول ان اللجوء الى تقابلات اخرى : الملاحظة والتجريب ، الشعور واللا شعور ، البنية والقياس ، الزمن الآلي القابل للانعكاس والزمن الاحصائي الوحيد الاتجاه ، يساعد على تعميق هذه العلاقات واغنائها وتطبيق منهج التحليل نفسه على تصنيف علوم اخرى غير تلك التي اتخذناها مثلاً .

إن المقارنات التي اجملناها اعلاه تحث على ادخال كمية جديدة من التقابلات : بين منظور كلي ومنظور جزئي (في الزمان والمكان أو كليهما معاً) . بين موضوعات دراسة ، تترك بشكل عينية أو عموميات ؛ بين الوقائع الملاحظة حسبما تكون قابلة للقياس او غير قابلة ، الخ . ونرى عندئذ أن لبعض العلوم ، بالنسبة لجميع هذه التقابلات ، مكاناً متميزاً جداً ، بصورة ايجابية أو سلبية ، وأن كلاهما ، في مكان ذي عدة ابعاد (متمرّد لهذا السبب على التصورات الحدية) يطابقه سير أصلي يتقاطع حيناً مع مسالك أخرى ، ويرافقها طوراً ، ويبتعد عنها تارة . كما لا يستبعد ان تفقد فيه بعض العلوم الخاضعة لهذا الاختبار النقدي وحدتها التقليدية وتتفجر الى علمين فرعيين أو عدة علوم فرعية صائرة الى العزلة او الانضمام الى ابحاث اخرى والاختلاط معها . وأخيراً ، ربما نكتشف مسالك ممكنة منطقياً (أي لاتقوم بقفزات) ترسم الطريق لعلوم لابد لها من أن تنشأ أو أنها كامنة وراء ابحاث مبشرة ، لم تلحظ وحدتها : إن وجود هذه الثغرات المؤكد قد يشرح الصعوبة التي نواجهها في تمييز ملامح تنظيم منهجي — بعضها مفقود في للواقع — لمعرفتنا .

وقد نفهم بهذه الطريقة ، أخيراً ، سبب تلاؤم بعض الخيارات وبعض التركيبات ، أو سبب عدم تلاؤمها ، من الناحية الواقعية أو الحقوقية ، مع مقتضيات الشرح العلمي ، بحيث أن المرحلة الأولى تفضي بصورة طبيعية الى الثانية ، التي نكون بذلك قادرين على مباشرتها . وفي هذه المرحلة الثانية ، سيكون المقصود أن « نأخذ أفضل مافي » الكتلة المبهمة التي ظهرت فيها العلوم الاجتماعية والانسانية في بادىء الأمر ، وأن نستخرج منها ، إن لم يكن المواد العلمية ذاتها ، فعلى الأقل بعض المشكلات وطرق معالجتها ، التي تسمح بالتقارب بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعة .

ثمة منذ البداية معاناة تفرض نفسها على نحو أكثر اتصافاً بأنه مطلق : إن علم اللغة هو وحده ، بين مجمل العلوم الاجتماعية والانسانية ، الذي يتسنى وضعه على مستوى واحد مع العلوم الطبيعية والعلوم الدقيقة . وذلك لثلاثة اسباب : (ا) موضوعه كلي ، وهو اللغة المنطوقة التي لم تحرم منها أية جماعة بشرية ؛ (ب) منهجه متجانس ، بعبارة أخرى ، يبقى هو هو أياً كان اللسان الخاص الذي يُطبق عليه : حديث أو قديم « بدائي » أم متحضر ؛ (ج) يستند هذا المنهج الى عدة مبادئ أساسية اجمع الاختصاصيون على الاعتراف بصحتها (على الرغم من بعض الاختلافات الثانوية) .

ولا يوجد أي علم اجتماعي أو انساني آخر يلبي هذه الشروط تماماً . ونقتصر على الفروع العلمية الثلاثة التي يدنيها من علم اللغة استعدادها لاستخلاص العلاقات الضرورية بين الظواهرات : موضوع العلم الاقتصادي ليس كلياً ، ولكنه محدد تماماً بقسم صغير من تطور البشرية ؛ ومنهج الديموغرافيا ليس متجانساً ، خارج الحالة الخاصة

التي تقدمها الاعداد الكبيرة ؛ ولم يتوصل الاثنولوجيون إلى هذا الاجماع فيما بينهم على المبادئ ، وهو اجماع يتصف من الآن فصاعدا أنه أمر مسلم به بالنسبة لعلماء اللغة .

نرى إذن أن علم اللغة هو وحده الذي يجب أن يخضع للاستقصاء الذي قرره اليونسكو ؛ ربما بضمّ بعض الابحاث « الطبيعية » إليه والتي تلاحظ هنا وهناك في مجال العلوم الاجتماعية والانسانية ، والتي تعتبر على نحو ظاهر نوعاً من نقل المنهج اللغوي .

كيف العمل بالنسبة للباقي ؟ يقوم المنهج الصحيح ، على ما يبدو ، على إجراء سبر تمهيدي لدى اختصاصيي الفروع العلمية كلها ، يطالبهم بجواب مبدئي : هل يعتبرون النتائج الحاصلة في مجاهم الخاص ، أو بعض النتائج على الأقل ، متفقة مع معايير الصحة ذاتها التي أقرتها العلوم الطبيعية والعلوم الدقيقة ؟ وفي الإيجاب ، سيطلب إليهم تعداد هذه النتائج .

ونتوقع أننا سنكون عندئذ أمام قائمة من الاسئلة التي سيتأكد بشأنها وجود « قدر معين من التماثلية » من ناحية المنهجية العلمية المصوغة على أعم مستوى . ستكون هذه العينات شديدة التنافر ، وستوضع ملاحظتان على الأرجح بشأنها .

اولا ، سيلاحظ أن نقاط الاتصال بين العلوم الاجتماعية والانسانية من جهة ، والعلوم الدقيقة والعلوم الطبيعية من جهة ثانية ، لا تظهر دائماً في علوم النسقين اللذين اتجه بعضهم الى تقريبهما . والعلوم الأكثر اتصافاً بـ « الصفة الادبية » بين العلوم الانسانية هي التي ستظهر في الطبيعة احياناً . وهكذا فإن فروعاً تقليدية جداً من فروع الآداب الاتباعية القديمة ، كعلم البيان وفن الشعر ودراسة الاساليب ، تتقن

اللجوء الى انماط آلية أو انماط احصائية تسمح لها بمعالجة بعض المشكلات بواسطة مناهج مشتقة من علم الجبر . ويمكن القول إن لجوء علم دراسة الاساليب ونقد النصوص لاستخدام الحاسبات الالكترونية يضعها على طريق الوصول إلى مرتبة علوم دقيقة . يجب الاحتفاظ من الآن فصاعداً بحقوق كثير من المنافسين ، في السباق الى الدقة العلمية وقد نرتكب خطأ فادحاً إذ نحسب أن العلوم المسماة « اجتماعية » تستفيد في البداية من تقدم أفضل من بعض العلوم التي تسمى بكل بساطة « انسانية » .

ستكون دراسة هذه الشذوذات الظاهرة في منتهى الفائدة . وسلاحظ في الواقع أن علومنا التي تقترب أكثر من غيرها من مثال علمي صرف هي نفسها التي تحسن أكثر من غيرها الاقتصار على دراسة موضوع سهل عزله ، ذي حدود واضحة تماماً ، ويتسنى تحليل حالاته المختلفة التي تكشفها الملاحظة باللجوء إلى بعض المتغيرات فقط . لا ريب في أن المتغيرات أكثر عدداً في علوم الانسان مما هو الشأن عادة في العلوم الفيزيائية . ولهذا سنحاول وضع المقارنة على المستوى الذي يكون فيه الفارق بين هذه المتغيرات ضعيفاً نسبياً . مثلاً بين متغيرات العلوم الفيزيائية التي تضم اكبر عدد منها وبين متغيرات العلوم الانسانية التي يكون فيها هذا العدد أقل ارتفاعاً . وإلضطرار العلوم الفيزيائية الى اللجوء الى الانماط المصغرة (هكذا الانماط التي تختبرها الديناميكا . الهوائية في أكيارها) ستتيح فهما أفضل لاستخدام الانماط ، الذي يجب على العلوم الانسانية أن تلجأ اليه ، وتقديراً أفضل لخصوبة المناهج المسماة « بنوية » . في الواقع ، تقوم هذه المناهج على تخفيض عدد المتغيرات منهجياً ، من جهة ، باعتبار أن موضوع الدراسة لضرورات

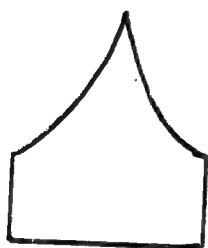
القضية ، يشكل منظومة مغلقة ؛ ومن جهة ثانية ، بمحاولة قصر الدراسة على متغيرات من نموذج واحد ، مع احتمال تجديد العملية من زوايا أخرى .

ثانيا ، سوف لاتدهش قائمة العينات بتنوعها فحسب ، بل ستكون ايضا غزيرة جدا بحيث ان الذين سيفوض إليهم أمر القيام بالاختيارات يماكون جميع الاسباب لبدء التساهل . ونستثني حالة الاختصاصيين الذين يخرجون عمدا من السباق ، وسنعود اليها لأنهم يعتبرون أبحاثهم متعلقة بالفن وليس بالعلم ، أو بنموذج من العلم يتعذر تبسيطه الى النموذج الذي تمثله العلوم الطبيعية والدقيقة .

ومع ذلك يمكن أن نتوقع تعدد الامثلة وتفاوت قيمتها تفاوتا كبيرا . ولا بد من فرزها والاحتفاظ ببعضها فقط ورفض الأخرى. فمن الذي سيقدر إذن ؟ المسألة دقيقة باعتبار أن المقصود هو استخلاص بعض الخصائص المشتركة بين ابحاث تدخل في مجال العلوم الاجتماعية والانسانية ، ولكن بالاستناد إلى معايير تتعلق ، إن لم يكن بالعلوم الطبيعية والدقيقة حصراً ، فعلى الأقل باستيمولوجيا علمية صيغت على مستوى أعم . فالمشكل يكمن بالتالي في الحصول على إجماع على ماهو علمي وماهو غير علمي ، اجماع لا يقتصر على ممثلي العلوم الاجتماعية والانسانية التي ليست مؤهلة لوضع القواعد بصورة مطلقة ، إذ أن إبداء الرأي ، في نهاية الأمر ، سيتناول نضجها العلمي بالذات ، بل يمتد الى الاستعانة ايضا بممثلي العلوم الطبيعية والدقيقة .

إذاً ، يميل تصورنا الى اعطاء الاستقصاء حركة توازن في الواقع ، يحدث كل شيء كما لو كان محركو الاستقصاء ارادوا ببساطة تنضيد استقصاء على آخر : استقصاء ثان : علوم اجتماعية وانسانية ؛ استقصاء أول :

علوم طبيعية ودقيقة ، فيما تقترح إجمالاً ، أن يستعاض عن هذا المتقطع الافقي بمقطع عمودي ، بحيث يجب أن يكون الاستقصاء الثاني امتداداً للاستقصاء الأول وذلك بدمج روحه وقسم من نتائجه. ولكن الاستقصاء الاول كان كلياً ، من جهة أخرى ، فيما لا يمكن أن يكون الثاني سوى انتقائي : فسيشكل مجموعهما كلاً ولكنه سيدقّ تدريجياً :



علوم اجتماعية بشرية

علوم رقيقة وطبيعية

ليست هذه التخطيطية تعسفية . ونحن ننوي البرهان على أنها تعكس بدقة تطوراً حدث في العلوم الاجتماعية والانسانية خلال هذه السنوات الاخيرة .

يلبي التمييز بين العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية بعض الاهتمامات القديمة : وربما يجد المرء خطوطه الاولى بصورة ضمنية في تنظيم معهد فرنسا ، الذي يرقى الى قرن ونصف القرن ، حيث يُوزّع الاختصاصيون في دراسة الانسان الى مجموعين : مجمع العلوم الاخلاقية والسياسية ، ومجمع النقوش والآداب . ولكن ليس ثمة شيء أصعب على الادراك من المعيار الذي ينظم هذا التمييز . كان هذا المعيار في نظر مؤسسي معهد فرنسا ذا طابع تاريخي على مايلدو : في مجمع اولئك

الذين يهتمون بالاعمال الانسانية السابقة على عصر النهضة ، وفي الآخر ،
الاعمال العصرية . ويفقد التمييز قابلية تطبيقه على الحضارات غير
الاوربية حيث تغير هذه المقولات الزمنية من دلالتها اذا لم تكن قد
بطلت . (كما هو شأن المجتمعات التي يدرسها الانتولوجيون) ؛ ولم
يذهبوا الى حد تقسيم الفلاسفة بين المجمعين ، حسبما يكتبون تاريخ
المذاهب القديمة أو يتأملون في معطيات راهنة .

هل سيقال أن العلوم الانسانية اكثر انعطافا نحو النظرية والتبحر
في المعرفة والبحث النظري ، والعلوم الاجتماعية نحو التطبيق والملاحظة
والبحث التطبيقي ؟ يعني ذلك اننا عرضة عندئذ لرؤية كل علم في
خصوصيته يتجزأ حسب نموذج البحث وعقلية العالم . كما يمكن البحث
عن التمييز من جهة الظاهرات ، من حيث أن تلك التي تدرسها العلوم
الاجتماعية تنشأ مباشرة في الجماعة ، فيما تبحث العلوم الانسانية على
الأصح أعمالا تمت في ظل نظام من الانتاج الفردي . ولكن ، بالإضافة
الى ظهور بطلان ذلك مباشرة في عدد كبير من الحالات ، تفضي بنا
المحاولة الاخيرة إلى اكتشاف التناقض الملازم للتمييز نفسه . كل ما هو
انساني هو اجتماعي ، انما هو تعبير « العلوم الاجتماعية » نفسه الذي
يكشف عن حشو والذي يجب الحكم بفساده . لأن هذه العلوم ، إذ
تعتبر نفسها « اجتماعية » ، تنطوي سلفا على اهتمامها بالانسان: وغني
عن القول إن كونها أولا « انسانية » يجعلها « اجتماعية » بصورة آلية.
ومن جهة ثانية ، ما هو العلم الذي لا يتصف بأنه اجتماعي ؟ فكما
كنا قد كتبنا قبل سنوات : « حتى البيولوجي والفيزيائي يدركان اليوم ،
على نحو متزايد ، تنطوي عليه اكتشافاتهم من نتائج اجتماعية ، أو ، على
الأصح ، من دلالة انتروبولوجية . أصبح الانسان لا يقنع بالمعرفة ؟

فكلما ازداد معرفة رأى نفسه عارفا وأصبح موضوع بحثه الحقيقي :
تدريجيا كل يوم ، هذا الزوج الذي لاينفصم ، المتكون من انسانية
تحوّل العالم وتتحول هي نفسها في اثناء عملياتها . « (١)

وهذا صحيح ايضا من ناحية المنهج . فالمنهج البيولوجي يجب ان
يستخدم بصورة متزايدة أنماطا من نموذج لغوي (قوانين وطبائع
وراثية) وسوسيولوجي (نظرا لأن الكلام يدور الآن عن علم اجتماع
خلوي حقيقي) . أما بما يخص الفيزيائي ، فقد أصبحت ظاهرات
التداخل بين الملاحظ وموضوع الملاحظة ، بالنسبة اليه ، أكثر من محذور
عملي يؤثر في عمل المختبر : انها صيغة ذاتية للمعرفة الوضعية ، وهي
تقرّبها على نحو فريد من بعض فروع العلوم الاجتماعية والانسانية
كالانثولوجيا التي تعرف أنها سجيّة مثل هذه النزعة النسبية وتقبل
بذلك . كما تعرف العلوم الاجتماعية والانسانية بعض علاقات الارتباب
مثلا بين البنية والسيرورة : فلا يمكن ادراك هذه الاّ بأن نجعل تلك
وبالعكس ، مما يقدم وسيلة ملائمة لشرح التكاملية بين التاريخ والانثولوجيا .
لايمكن اخفاء هذا : إن التمييز بين العلوم الاجتماعية والعلوم
الانسانية يتفجر من جميع جوانبه . انه نشأ في الولايات المتحدة وتطور
فيها قبل أقل من نصف قرن ؛ وهو موجود فيها إلى الآن في بعض
المؤسسات (كمجالس البحث الكبيرة الوطنية) ؛ واحتفظ بما يكفي
من القوة لفرض نفسه على منظمة اليونسكو عند احداثها . ولكن بالإضافة
الى أن بعض البلدان لم تقبل به قط ، كفرنسا (التي لا يستبعد مع ذلك أن

(١) العلوم الإجتماعية في التعليم العالي : علم الاجتماع وعلم النفس الإجتماعي
والأنثروبولوجيا الثقافية = باريس ، يونسكو ، ١٩٥٤ ، ص ٢٧٥ (تدريس العلوم
الإجتماعية) .

تأخذ به ، ولكن بأن تعطيه ، على مانرجو ، دلالة مختلفة تماما) لاشيء ادعى للدهشة من الانتقادات التي سرعان ما وجهها إليه ، في البلدان الانجلوساكسونية مفكرون مختلفون كالمأسوف عليه روبرت ريدفيلد في الولايات المتحدة وايفانزبريشارد في انجلترا : مأن انفصلت الانثروبولوجيا عن العلوم الانسانية والتحقت بالعلوم الاجتماعية حتى أحست بأنها منفية .

يلاحظ اليوم في الولايات المتحدة ولادة ترمينولوجيا جديدة تجمع العلوم حسب معايير أخرى ، كما لو كان المقصود تقديم حلّ أفضل لهذا المشكل القديم . تلك هي ، على ما يبدو لنا دلالة ظهور behavioral science ، أو علوم السلوك البشري . وخلافا لما يُظن غالبا ، لاتدل هذه العبارة على العلوم الاجتماعية سابقا . بل تنشأ بالعكس عن الاقتناع المتزايد ، في الولايات المتحدة وغيرها ، بأن تعبير « العلوم الاجتماعية » هجين وأن من الافضل تجنبه .

تكوّن تعبير علوم السلوك بواسطة كلمة behavior التي تذكر الاسباب خاصة بتاريخ الافكار عبر الاطلسية (وهذا وحده يستبعد استيراد التعبير) ، بمفهوم معالجة دقيقة للظواهر البشرية . في الواقع ، تغطي علوم السلوك مجالا يقع عند ملتقى العلوم الانسانية والعلوم الطبيعية والدقيقة وهي تضم مجمل المشكلات الانسانية التي تتيح او تتطلب تعاونا وثيقا مع البيولوجيا والفيزياء والرياضيات . ينتج ذلك بوضوح من وثيقة شيقة بعنوان « تقوية علوم السلوك » صادرة عن لجنة متفرعة من لجنة العلوم الاستشارية التابعة للرئيس ، التي تقوم لدى السلطة التنفيذية في الولايات المتحدة ، بدور شبيه بالمور الذي تؤديه في فرنسا اللجنة العامة للبحث العلمي والتقني وقد نشرت

هذه الوثيقة مراراً ، ولا سيما في مجلة العلم (١٩٦٢ ، مجلد ١٣٦ ، ع ٣٥١٢ ، ٢٠ نيسان ، ص ٢٣٣ - ٢٤١) ومجلة علم السلوك (مجلد ٧ ، ع ٣ ، تموز ١٩٦٢ ، ص ٢٧٥ - ٢٨٨) . وهذا دليل على الاهمية التي حظيت بها .

تشدد الوثيقة والحالة هذه على خمسة نماذج من البحث « صالحة لتوضيح النجاحات المتحققة والمشكلات التي يؤمل حلّها في مستقبل قريب (علم السلوك ، مرجع مذكور ، ص ٢٧٧) . وهي بحسب التسلسل : نظرية التواصل بين الافراد والجماعات القائمة على استخدام انماط رياضية ، والآليات البيولوجية والسيكولوجية لتطور الشخصية ؛ وفيزيولوجيا الجهاز العصبي في الدماغ ؛ ودراسة النفسية الفردية . والنشاط الفكري ، القائمة من جهة على علم النفس الحيواني ، ومن جهة ثانية على نظرية الآلات الحاسبة .

اذن يتعلق الأمر في هذه الحالات الخمس بابحاث تفترض تعاوناً متيناً بين بعض العلوم الاجتماعية والانسانية (علم اللغة، الاتنولوجيا ، علم النفس ، المنطق ، الفلسفة) وبعض العلوم الدقيقة والطبيعية (الرياضيات ، التشريح ، الفيزيولوجيا البشرية ، علم الحيوان) . إن هذه الطريقة في تحديد المسائل خصبة ، لأنها تسمح ، من ناحية مزدوجة ، نظرية ومنهجية ، باعادة تجميع الابحاث « الطبيعية » كلها . ومن المؤكد في الوقت نفسه ، ان منظور هذا الاتجاه لا يتلاءم مع التمييز التقليدي بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية ، الذي يهمل الاساسي : أي اذا كانت الأولى اليوم علوم منظمة تماماً ، وبالتالي يمكن أن نطالبها باعلان « اتجاهاتها » ، فليس الشأن كذلك بما يتعلق بالعلوم الانسانية التي تُطرح بشأنها مسألة مقلرتها العلمية .

فاذا شئنا أن نحافظ بصورة مطلقة على وهم التوازي ، بما يتعلق بها جازفنا بارغامها على التفاق والسراب .

يكنن خوفنا ، مرة أخرى ، في أن يكون على وجه الخصوص للاعتبارات التي حظيت بها العلوم الاجتماعية والانسانية والمكان الذي خصص لها في برنامج اجمالي ، قيمة الحجة . ويمكن على نحو مشروع أن نسأل العلوم الدقيقة والطبيعية ماذا تكون . ولكن العلوم الاجتماعية والانسانية لاتستطيع بعد تقديم بيانات . وإذا شاء بعضهم مطالبتها بمثل هذه البيانات أو ظنوا أنفسهم ، بنوع من السياسة ، بارعين في التظاهر بذلك ، فلا ينبغي أن يفاجأوا بالنتائج الملفقة التي يحصلون عليها .

بعد هذه العودة الى القلق الذي ابديناه في أول هذا الفصل ، لنعد الى حالة علوم السلوك أو على الاصح الى التقطيع الاصلي الذي تنطوي عليه هذه العبارة . نتبين الآن كيف أنه يؤيد اقتراحاتنا ويعززها . في الواقع ، يفترض موقفا انتقائيا تماما ازاء العلوم الاجتماعية . والانسانية ، وبفضله يفلح في اقامة الجسر مع العلوم الدقيقة والطبيعية . والتجربة تبرر هذا التوجه المزدوج . لأننا لا نظن اننا نتعرض الى تكذيبات عديدة اذ نؤكد أن اللغوي والانتولوجي . في الوقت الحاضر ، يستطيعان العثور على موضوعات محادثة ، مفيدة للجانبين ، مع المختص في مبحث الاعصاب الدماغية او الانتولوجيا الحيوانية ، بسهولة اكبر مما يجدها مع رجل القانون او الاقتصادي أو الاختصاصي في العلوم السياسية . لو وجبت اعادة توزيع العلوم الاجتماعية والانسانية بين الكليات ، لفضلنا على هذه الثنائية المضمرة تقسيما الى ثلاث مجموعات . سنحتفظ اولاً بحقوق الدين لاتوحي لهم لفظة « علوم » أية شهوة ولا حتى حنين :

اولئك الذين يرون في النوع الخاص « للعلم الانساني » الذي يمارسونه بحثاً متعلقاً على الأصح بالتبحر أو التفكير الاخلاقي أو الابداع الجمالي، ولن نعتبرهم متأخرين لأن مجالات كثيرة من علومنا . بالاضافة الى عدم وجود علم انساني ممكن لايلجأ الى هذا النوع من الابحاث أو حتى لايبداً بها على الارجح ، هي إما انها من التعقيد أو أنها من القرب من الملاحظ أو البعد ، بحيث لايتسنى لنا مباشرتها بعقلية أخرى . ولعل باب « الفنون والآداب » يلائمها جيداً .

وعندئذ تحمل الكليتان الباقيتان على التوالي اسم « العلوم الاجتماعية » و « العلوم الانسانية » ، بشرط اضافة مزيد من الوضوح على هذا التمييز . تتضمن كلية العلوم الاجتماعية . عموماً ، مجمل الدراسات القانونية مثلما توجد حالياً في كلية الحقوق ، ويضاف إليها (مما لايتحقق الا بصورة جزئية في النظام الغربي) العلوم الاقتصادية والسياسية وبعض فروع علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي . وفي جهة العلوم الانسانية يتجمع « ماقبل التاريخ » وعلم الآثار والتاريخ والانثروبولوجيا وعلم اللغة والفلسفة وعلم المنطق وعلم النفس .

ومنذ ذلك الحين ، يبرز المبدأ المعقول الوحيد للتمييز بين العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية على نحو واضح . ولا يُعترف بهذا بطيبة خاطر : ذلك أن ثمة تحت رداء العلوم الاجتماعية جميع العلوم التي تقبل التوطد بلون تحفظ داخل مجتمعتها ، مع ماينطوي عليه ذلك من إعداد التلاميذ لنشاط مهني ، والنظر الى المسائل من زاوية التدخل العملي . ونحن لاندعي أن هذه الاهتمامات قاصرة على أصحابها ، بل هي موجودة ومعترف بها صراحة .

وبالمقابل ، فالعلوم الانسانية هي تلك التي تضع نفسها خارج

كل مجتمع خاص : فاما أنها تحاول اعتماد وجهة نظر مجتمع ما أو وجهة نظر فرد ما داخل أي مجتمع كان ، واما أنها ، اخيرا تضع نفسها دون كل فرد وكل مجتمع ، رامية الى ادراك واقع محايث للانسان .

بين العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية ، تقوم العلاقة (التي تبلو منذ ذلك الحين علاقة تقابل بدلا من علاقة ارتباط متبادل) بين موقف جابذ وموقف نابذ . تقبل العلوم الاولى بالانطلاق من الخارج احيانا . وإنما لكي تعود إلى الداخل . وتتبع العلوم الثانية المسيرة المعكوسة : فاذا استقرت احيانا داخل مجتمع الملاحظ ، فذلك لكي تبتعد عنه سريعا وتعمل على ادخال ملاحظات خاصة في مجموعة ذات مدى أشمل .

ولكننا نكتشف في الوقت نفسه طبيعة الصلة بالعلوم الدقيقة والطبيعية التي تلح عليها علوم السلوك ، والتي تعمل لصالح العلوم الانسانية أكثر بكثير مما تعمل لصالح العلوم الاجتماعية . في الواقع تستطيع « العلوم الانسانية » أن تستأثر بموضوع يدينها من العلوم الاجتماعية ، ومن ناحية المنهج ، تزداد قربا من العلوم الطبيعية والدقيقة بقدر ما تتخلى عن كل تواطؤ مع هذا الموضوع (الذي لا يخصها وحدها) ؛ لنقل انها ، خلافا للعلوم الاجتماعية ، غير « ضالعة معه » .

إن العلوم الانسانية ، إذ تحرم نفسها من كل مجاملة ، وإن كانت من نوع إبيستيمولوجي ، نحو موضوعها ، تبني وجهة نظر المحايدة . في حين أن العلوم الاجتماعية ، التي تخصص نصيبا خاصا لمجتمع الملاحظ . تنسب لهذا المجتمع قيمة متعالية . وذلك واضح جدا في حالة رجال الاقتصاد الذين يؤكسون ، تبريرا لضيق مراميهم ، أن العقلانية الاقتصادية تشكل حالة ممتازة للطبيعة البشرية ، حالة ظهرت

في وقت معين من التاريخ وفي مكان معين من العالم . وليس ذلك اقلّ وضوحاً في حالة رجال القانون ، الذين يعالجون منظومة اصطناعية كأنها حقيقية وينطلقون في وصفها من التسليم بعدم امكان انطوائها على تناقضات . ولهذا كثيراً ما قورنوا بعلماء اللاهوت . ولا ريب في أن التعالي الذي ترجع العلوم الاجتماعية إليه صراحة أو ضمناً ليس ذا طابع فوق طبيعي . ولكنه ، اذا صح القول « فوق ثقافي » : فهو يعزل ثقافة خاصة ويضعها فوق الثقافات الاخرى ، ويعاملها على أنها عالم منفصل يشتمل على تبريره الخاص .

لاستدعي هذه الملاحظات أي نقد من جانبنا . وعلى كل حال ، فالسياسي والاداري والشخص الذي يباشر وظيفة اجتماعية اساسية كالديبلوماسي والقاضي والمحامي ، لا يستطيعون أن يضعوا النظام الذي يمارسون نشاطهم داخله موضع الاتهام في كل لحظة . كما لا يستطيعون القيام بالمجازفات الايديولوجية والعملية التي يتعرض الى خطرها بحث اساسي حقاً (ولكنها أمر مألوف في تاريخ العلوم الدقيقة والطبيعية) عندما يرغم على ابطال تصوّر معين عن العالم ، وقلب مجموعة من الفرضيات والاستعاضة عن منظومة الاوليات والمسلمات . وينطوي مثل هذا التصلب على أن يلتزم الانسان أبعاده حيال العمل . إن الاختلاف بين العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية ليس مسألة منهج فحسب ، بل هو أيضاً قضية مزاج .

واكن النتيجة تظل واحدة ، ايا كانت الطريقة التي يفسر بها هذا الاختلاف . فلا توجد العلوم الدقيقة والعلوم الطبيعية من جهة ومن جهة ثانية العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية . ثمة مقاربتان ، أحدهما

علمية بروحها : هي مقارنة العلوم الدقيقة والطبيعية التي تدرس العالم ، وتحاول العلوم الانسانية أن تستلهم منها عندما تدرس الانسان بصفته من العالم . أما الثانية ، التي توضحها العلوم الاجتماعية ، فتستعمل ولا ريب تقنيات مستعارة من العلوم الدقيقة والطبيعية ، ولكن العلاقات التي تقيمها على هذا النحو مع هذه الاخيرة هي خارجية وليست داخلية . فالعلوم الاجتماعية تقف من العلوم الدقيقة والطبيعية موقف الزبن ، فيما تطمح العلوم الانسانية إلى موقف التلاميذ .

يتيح ذلك الفرصة لنا لبدء الرأي حول مسألة دقيقة ، افسحت المجال قبلا لاتخاذ مواقف ذات دوي : « الاتجاهات » موضوع الاستقصاء ، هل ينبغي أن تكون اتجاهات علم غربي ومعاصر ، أو هل ينبغي أن تشمل على جميع الافكار التي ظهرت الى النور في عهود اخرى وبيئات أخرى ؟ من الناحية النظرية ، لانتين بوضوح المبدأ الذي يوجب الانضمام الى الفريق الأول . ولكن الثاني يشير عقبات منيعة عمليا : فالمعرفة الغربية سهلة المنال على وجهين ، إذ أنها موجودة بشكل مكتوب وبلغات يعرفها معظم الاختصاصيين ؛ فيما يعيش قسم كبير من الاخرى في التقاليد الشفهية وتجب ترجمة الباقي بصورة مسبقة .

تسمح الصيغة التي اقترحناها بتجنب هذا الاحراج . في الواقع ، اقترحنا أن تكون الابحاث الصالحة وحدها اساساً للاستقصاء هي نفسها التي تلبي معياراً خارجياً أيضاً : معيار التقيد بضوابط المعرفة العلمية بصيغتها المقبولة عادة ، ليس من الاختصاصيين في العلوم الاجتماعية والانسانية (مما يعرض للحلقة المفرغة) فحسب ، بل من الاختصاصيين في العلوم الطبيعية والدقيقة ايضا .

وعلى هذا الاساس يمكن ، على مايلدو ، تحقيق اجماع واسع .
ولكننا نتيبن حالاً أنه اذا كان معيار المعرفة العلمية متعذر التحديد الاً
بالاحالة على الغرب (مما لا ينكره أي مجتمع على مايلدو) ، فان الابحاث
الاجتماعية والانسانية المؤهلة لنشدان ذلك ليست غريبة كلها ، بل على
العكس . فاللغويون المعاصرون يعرفون بتقديم نحاة الهند بعدة قرون
بما يتعلق ببعض المكتشفات الاساسية ، ولا ريب في أن ذلك ليس
المجال الوحيد الذي ينبغي اينا التسليم فيه بتفوق معرفة الشرق والشرق
الاقصى . ففي نسق آخر من الافكار ، يقتنع الاتنولوجيون اليوم بأن
مجتمعات ذات مستوى تقني واقتصادي ، وضع ، وتجهل الكتابة .
أثقت أحيانا اعطاء مؤسساتها السياسية أو الاجتماعية طابعاً واعيا
وتأمليا يضيف عليها نبرة علمية .

وإذا انتقلنا من اعتبار النتائج الى اعتبار الموضوع والمنهج ، نلاحظ
وجود علاقات بين العلوم الفيزيائية والعلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية
ليست كمية هذه المرة ، وتتطلب أن توضع في مكانها بعناية . واضح
أن العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية تستغل معاً موضوعاً واحداً هو
الانسان ، ولكن تشابههما يتوقف عند هذا الحد . ذلك أننا نلاحظ
أمرين بما يتعلق بالمنهج : فالعلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية على السواء
تحاول تحديد نفسها بالرجوع الى العلوم الدقيقة والطبيعية التي تستأثر
بخفايا المنهج العلمي . ولكن العلوم الاجتماعية تقيم علاقات معكوسة
مع هذه العلوم الاصولية فقد اقتبست العلوم الانسانية ، من العلوم
الدقيقة والطبيعية ، اللرس بضرورة البدء برفض المظاهر ، إذا كان
المقصود فهم العالم ؛ فيما تستند العلوم الاجتماعية الى اللرس التناظري
القائل بوجوب قبول العالم إذا كان المقصود تغييره .

فاذن يحدث كل شيء كما لو كانت الوحدة الوهمية بين العلوم الاجتماعية والانسانية ، التي تحلوها رغبة واحدة في اختبار نفسها على محك المعرفة العلمية ، لاتصمد أمام الاتصال بالعلوم الدقيقة والطبيعية . وتنشق ، ناجحة فقط بتمثل جوانب متعارضة من منهج هذه العلوم : فالعلوم الاجتماعية ، في درجة مادون التنبؤ ، تتراجع نحو صورة دنيا جدا من صور التكنولوجيا (يطبق عليها لهذا السبب بالتأكيد حد حكومة الفنينين اللفظ) ؛ وفي درجة ما بعد الشرح ، تميل العلوم الانسانية إلى الضياع في غموض التأملات الفلسفية .

ليس هنا مكان البحث لماذا تسنى للعلوم الدقيقة والطبيعية أن تطبق ، بالنجاح المعروف ، منهجاً ذا وجهين ، فيما لم تستطع كل من العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية الاحتفاظ الا بنصفه ، وتسارع فضلا عن ذلك الى تشويهه . واخيراً ، ليس في هذا التفاوت ما يبعث على الدهشة . فلا يوجد ؛ ولم يوجد قط سوى عالم طبيعي واحد ، بقيت خصائصه واحدة في جميع الأوقات وجميع الامكنة ، فيما استمرت آلاف العوالم البشرية في النشوء والزوال ، مثل انبهار البصر العابر ، هنا وهناك خلال آلاف السنين فأى من هذه العوالم كلها هو العالم الصالح ؟ واذا كانت كلها صالحة (أو ولا واحد منها) ، فأين يقع ، وراءها أو أمامها ، الموضوع الحقيقي للعلوم الاجتماعية والانسانية ؟ إن الاختلاف بينها يعبر عن القضية العنادية التي تقضض ضجعتها (خلافاً للعلوم الدقيقة والطبيعية التي لا يساورها شك حول موضوعها) : إما تفضيل أحد هذه العوالم ليكون لها تأثير فيه ، وإما الارتياح فيها جميعها لصالح جوهر مشترك ينتظر الاكتشاف ، أو لصالح عالم وحيد يأتي ، اذا كان وحيداً حقاً ، ليختلط حتماً مع عالم العلوم الدقيقة والطبيعية .

لم نحاول في الصفحات السابقة إخفاء هذا الاختلاف ، الذي سيلومنا بعضهم للتشديد عليه . في الواقع ، ليس من مصلحة العلوم الاجتماعية والانسانية ، على ما يبدو لنا ، إخفاء ما يفرّقها ، بل من صالحها اتباع طرق منفصلة لبعض الوقت . واذا كان تقدم المعرفة يجب أن يبرهن ذات يوم على أن العلوم الاجتماعية والانسانية تستحق أسم علوم ، فان البرهان سيأتي بواسطة التجربة : أي باثبات أن أرض المعرفة العلمية كروية ، وأن العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية اذ تعتقد بابتعادها بعضها عن بعض للوصول الى وضع علم ايجابي ولو بطرق متعارضة ، حتى دون ادراك ذلك ، ستختلط بالعلوم الدقيقة والطبيعية فلا تتميز منها بعد ذلك .

من الموافق أذن أن تعطى العلاقة الجديدة كلمة « اتجاه » معناها الاغنى والأكمل ؛ وأن تحاول أن تكون تأملاً جريئاً في مالا يوجد بعد ، بدلا من أن تكون حصيلة أفسدها الانزعاج من عرض قصور النتائج المكتسبة ؛ وأن تسعى ، لقاء جهد بناء يؤدي فيه الخيال دوره ، الى تمييز الارهاصات الكامنة ورسم ملامح التطورات الغامضة ؛ وأن تنكب على سبر السبل التي يمكن لعلوم الغد — ربما بفضلها — أن تسلكها اكثر مما تنكب على وصف الحالة الراهنة لعلومنا .

* * *

المفصل السابع عشر

للانقطاع الثقافي والانطور الاقتصادي والاجتماعي^(١)

- ١ -

مشكلة الانقطاعات الثقافية

أمام الأنثوغرافيا والتاريخ

ان طرح مشكل الانقطاعات الثقافية على الشعور الغربي انما تم في القرن السادس عشر ، بصورة مفاجئة ودرامية ، مع اكتشاف العالم الجديد . ولكنه اقتصر في ذلك الوقت على قضية عنادية بسيطة الى حد ما : إما أن سكان امريكا الأصليين بشر ، ويجب عليهم أن يندمجوا طوعا أو كرها في الحضارة المسيحية ، وإما أن بالامكان نكران الانسانية عليهم ، وعندئذ يتمون الى الوضع الحيواني . ومن هنا ، وجب انتظار القرن الثامن عشر لكي يُطرح المشكل بعبارات تاريخية وسوسولوجية حقا . كما تجب الإشارة ، مهما يكن الحل المقترح ، الى اتفاق

(١) نص الكلمة الملقاة في الطاولة المستديرة حول مقدمات التصنيع الأولى الإجتماعية « التي نظمها المجلس الدولي للعلوم الإجتماعية في أيلول ١٩٦١ . الإعلام حول العلوم الإجتماعية ، مجلد ٢ - ٢ ، حزيران ١٩٦٣ ، موتون ، لاهي - باريس ، ص ٧ - ١٥ . أعيد نشره باذن من المجلس الدولي للعلوم الإجتماعية .

المؤلفين على المقدمات الاولى ، أي على امكان مقارنة المجتمعات التي نسميها اليوم بدائية بالحضارة الغربية . أن تأخذ المجتمعات البدائية - مكانها ، كما يعتقد كوندورسيه ، في بداية تطور تقدمي وصاعد ، أو تشكل ، كما طاب للبدرو أن يوحي به أحيانا ، قمة لم تعرف البشرية بدءاً منها سوى هبوط مستمر ، أو أن من الضروري أيضا ، حسب فكر روسو الأكثر حداثة وتلونا ، أن نميز بين حالة خطرة مفهومها نظري بحث ، وبين وضع للبشرية ، لاتزال الشعوب المتوحشة توضحه بالمثل في ايامنا هذه ، يمثل نوعاً من التوازن الأمثل بين الانسان والطبيعة ، فليس من هذه التصورات ما يضع موضع الشك أن الانقطاعات الثقافية لاتوحد على انها شواهد ظاهرة على تطور تضامني وعلى أنها آثار هذا التطور التضامني .

هذه الرؤية الموحدة لتطور البشرية ، المتصورة أحيانا على أنها تارة تقدم وطوراً تراجع ، أو أيضاً على انها خليط معقد من الصيغتين : إنما أوغست كونت هو الذي يكشف عن ضعفها . ففي الدرس الثاني والخمسين من بحث في الفلسفة الوضعية ، ينتقد كونت ، في الواقع ، اخطار نظرية موحدة عن التطور الاجتماعي والثقافي فيقول بضرورة دراسة التطور على أنه خاصة نوعية للحضارة الغربية ، مع احتمال مطابقة النتائج الحاصلة فيما بعد على تحول المجتمعات المختلفة من الخارج . والماركسية تؤيد هذه النوعية للتطورات الخاصة : « كل من يود ارجاع الاقتصاد السياسي لارض النار والاقتصاد السياسي لانجلترا الحالية الى قوانين واحدة إنما يقدم اشد الافكار العامة ابتداءً » (انجلز ضد ديورنغ) . إن الماركسية ، المتفقة مع المذهب الوضعي حول هذه النقطة ، ترى في التطور خاصة جوهرية للحضارة الغربية : « يمكن أن

تستمر الجماعات البدائية القديمة آلاف السنين قبل أن تحدث التجارة مع العالم الخارجي في داخلها اختلافات في الثروة تؤدي الى انحلالها» (انجلز ، ضد ديورينغ) .

غير أن الفكر الماركسي يأتي بنقطتين لأول مرة ، هما على اهمية اساسية بما يتعلق بالمشكل الذي نبخته هنا . أولا ، ينسب للحضارات البدائية القديمة مكانة مرموقة في الاكتشافات يتعذر بلونها تصور التطور الغربي الذي يرتد اتساعه : كما كان يمكننا تصويره خلال القرن التاسع عشر ، الى حجوم صغيرة بالقياس الى هذه المكانة المرموقة : « العصور الممعة في القدم . . . منطلقها الانسان الذي تحرر من النظام الحيواني ، ومحتواها التغلب على صعوبات سوف لا يواجه مثلها بشر المستقبل المتحدنين » (انجلز ، ضد ديورينغ) . ثانيا وعلى الاخص يعكس ماركس المنظور الذي نتأمل من خلاله عادة سيرورات التصنيع والتطور . فالتصنيع ، في رأيه ، ليس ظاهرة مستقلة ، ولا بد من ادخاله من الخارج في قلب حضارات باقية في السلبية . بل هو ، بالعكس ، وظيفة ، ونتيجة غير مباشرة ، لوضع المجتمعات المسماة « بدائية » او على الاصح للعلاقة التاريخية بين هذه المجتمعات وبين الغرب .

مشكل الماركسية الاساسي هو معرفة لماذا ينتج العمل فائضاً في القيمة وكيف ينتج ذلك وقلماً لوحظ أن جواب ماركس على هذا المشكل يتسم بسمة اتنوغرافية . كانت البشرية البدائية صغيرة الى حد سمح لها بالاقامة فقط في المناطق التي كانت توفر فيها الشروط الطبيعية حصيللة ايجابية لعملها . ومن جهة ثانية ، إن اقامة علاقة بين فائض القيمة والعمل بحيث يضاف الأول دائماً الى الثاني انما هي خاصة ذاتية للثقافة — بالمعنى الذي يعطيه الاتنولوجيون لهذه الكلمة .

ولهذين السبيين ، أحدهما ذي طابع منطقي ، والآخر ذي طابع تاريخي ، يمكن أن نفرض أن كل عمل ينتج بالضرورة في البداية ، فائض قيمة . واستغلال الانسان للانسان يأتي فيما بعد ويظهر واقعا ، في التاريخ ، بشكل استغلال المستعمر للمستعمر ، وبعبارة أخرى ، تملك الاول زيادة فائض القيمة الذي رأينا أن البدائي يتصرف به بلامنازعة : « لنفرض أن أحدهؤلاء الجزيريين يحتاج الى اثنتي عشرة ساعة عمل اسبوعيا ليلبي حاجاته كلها ، فنجد أن الفضل الاول الذي تمنحه الطبيعة له انما هو كثير من اوقات الفراغ . ولكي يستعمله بصورة منتجة لنفسه ، لابد من سلسلة كاملة من التأثيرات التاريخية ، ولكي ينفقه في عمل زائد للغير ، يجب أن يرغم على ذلك بالقوة » (ماركس ، رأس المال ، مجلد ٢) .

ينتج عن ذلك ، أولا ، أن الاستعمار سابق على الرأسمالية تاريخيا ومنطقيا ، وأن النظام الرأسمالي ، ثانيا ، يقوم على معاملة شعوب الغرب كما فعل الغرب سابقا بالشعوب الالهية . فالعلاقة بين الرأسمالي والبروليتاري ، في رأي ماركس ، ليست سوى حالة خاصة للعلاقة بين المستعمر والمستعمر . ومن هذه الناحية ، نستطيع تأكيد نشأة العلوم الاقتصادية وعلم الاجتماع ، في الفكر الماركسي ، على انها توابع للاتوغرافيا . وفي رأس المال (الكتاب الاول ، الجزء الثالث ، الفصل ٣١) انما تُصاغ القضية بوضوح تام : يرقى أصل النظام الرأسمالي إلى اكتشاف مناطق امريكا الحايوية على الذهب والفضة ، ثم إلى تحويل الاهالي الى رقيق ، ثم الى غزو الهنود الشرقيين وسلبهم وأخيرا الى تحول افريقيا الى « نوع من مصاص تجاري خاص لصيد السود » . « تلك هي الطرق العجيبة للتراكم البدئي ، التي تحدد فجر العصر

الرأسمالي » . وعقب ذلك تندلع الحرب التجارية (الماركنتيلية) . « كان الرق الصريح في العالم الجديد ضروريا بمثابة مرقى ارق الاجراء المقتنع في اوروبا » .

وسواء قُبِلت المواقف الماركسية او رفضت ، فان هذه الاعتبارات هامة ، لأنها تجدد الانتباه الى جانبيين من مشكل التطور ، درج المفكرون المعاصرون على اهمالهما .

اولاً ، إن المجتمعات التي نسميها اليوم « متخلفة » ليست كذلك بفعلها الخاص ، وقد نخطيء اذ نتصورها خارج التطور الغربي أو لامبالية به . في الواقع ، إن هذه المجتمعات هي التي يسرت ، بتدويرها المباشر او غير المباشر بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر ، تطور العالم الغربي . فتمت علاقة تكاملية بينه وبين هذه المجتمعات . لقد جعلها التطور نفسه ومتطلباته الشرهة مثلما يكتشفها هذا التطور اليوم . فليس الأمر اذن أمر الاتصال بين سيورورتين واصلت كل منهما سيرها بصورة منعزلة . ان علاقة الغرب بين المجتمعات المتخلفة وبين الحضارة الآلية تكمن خاصة في أن الحضارة الآلية تعثر فيها على نتائجها الخاص أو ، على الأصح ، عوض الخراب الذي الحقته بهذه المجتمعات لاقامة واقعها الخاص .

ثانيا ، يتعذر تصور العلاقة في المجرد . فلا يمكن التغاضي عن أنها تجلت على نحو واقعي منذ عدة قرون بالعنف والاضطهاد والابادة . ومن هذه الناحية ايضا لايشكل مشكل التطور موضوع تأمل صرف . فتحليل هذا المشكل والحلول المقترحة له ، يجب أن تأخذ بعين الاعتبار شروطا تاريخية وحيدة الاتجاه ومناخاً معنوياً ، تشكل كلها ماقد يسمى « الشحنة الحركية » للوضع الاستعماري .

ومن ثمّ ، لا يمكن ابدأ اعتبار التطور ، كما كان يفعل مالمينوسكي :
« نتيجة تأثير ثقافة أكثر رفعة وأشد فاعلية في ثقافة أكثر بساطة وأشد
سلبية » . (ب . مالمينوسكي ، دينامية ، تفنّن الثقافة) . فليست
« البساطة » و « السلبية » خاصيتين ذاتيتين للثقافتين موضوع البحث ،
بل نتيجة تأثير التطور فيهما ، في بداياته : أنه وضع أوجدته الشراسة
والنهب والعنف ، التي لولاها ما كانت لتجتمع الشروط التاريخية لهذا التطور
نفسه (لو كانت قد اجتمعت على نحو مختلف ، لكان وضع الاتصال
شيئاً آخر يتعذر تصوره) . فلا يوجد « تغير يبدأ من نقطة الصفر »
ولا يمكن ان يوجد (ل . مير) ، إلا اذا قبلنا بتثبيت هذه النقطة في
لحظة وجودها فعلاً ، أي في عام ١٤٩٢ عشية اكتشاف العالم الجديد ،
الذي راح ، بدمار هذا العالم الجديد أولاً ، ثم عوالم أخرى ، يجمع
شروط التطور لصالح الغرب ، ثم يتيح له أن يحدث قبل أن يعود الى
فرض نفسه من الخارج على مجتمعات نُهبت مسبقاً لكي يتمكن التطور
نفسه من النشوء والنمو على أنقاضها .

ماهو صحيح على صعيد التاريخ العام صحيح كذلك على صعيد
تاريخ فترة معينة . إن الحضارة الغربية إذ تتصدى لمشكلات التصنيع
في البلدان المتخلفة ، تجد فيها اولا الصورة المشوّهة ، وكأنها مجمّدة
بفعل القرون ، لضروب الدمار الذي كان لابد لها أن تلحقه في بادئ
الامر لكي توجد . وبالطريقة ذاتها ، ولو على صعيد أضيق ، نخطئ
اذ نعتقد بحلول الاتصال في المجرد بين الحضارة الآلية وهؤلاء السكان
الذين ظلوا بعيدين عنها تماماً . في الواقع ، وقبل حدوث اتصال معلن ،
لاحت آثار مسبقة منذ سنوات بعيدة ، وذلك بطريقتين : تارة على صورة
دمار ثان عن بعد ، وطوراً على صورة تطلع يعادل دماراً ايضاً .

أثار بعضهم في أغلب الأحيان فتك الأمراض التي ادخلها الرجل الأبيض فتكا ذريعاً بشعوب لم تكتسب أية مناعة ضدها ، بحيث أصبح غير ضروري أن نذكر بآبادة مجتمعات كاملة بفعل المرض الذي ابتدأ في القرن السادس عشر وما زالت نتائجه المؤسفة ماثلة إلى اليوم . ان جراثيم المرض ، كالحصان الذي انتشر في سهول امريكا الشمالية بصورة اسرع من دخول الحضارة الغربية إليها ، مشوشاً ثقافتها الالهية بصورة استباقية على وجه التقريب ، تنتقل بسرعة مذهشة : « ذلك أن أبعد مناطق الأرض التي يمكن افتراض مجتمعات سليمة فيها ، فتك بها الداء قبل سنوات وأحياناً قبل عشرات السنين من حدوث الاتصال النعلي .

ويمكن قول الشيء نفسه عن المواد الأولية والتتنيات شرح الفرد ميترو ، في مقال بعنوان « ثورة البلطة » (ديوجين ، ع ٢٥ ، (ديوجين ، ع ٢٥ ، ١٩٥٩) كيف أن اعتماد بلطات الحديد ، الى جانب تسهيل الفعاليات التقنية والاقتصادية وتبسيطها ، يستطيع إحداث دمار حقيقي في الحضارات الالهية . لقد اضاع شعب البيريوروفت في شمال استرالية الذين درسهم لوريستون شارب ، مع اعتماد الادوات المعدنية ، مجمل المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والدينية التي كانت مرتبطة بملكية البلطات الحجرية واستعمالها ونقلها . فسبب اعتماد مجموعة ادوات اكثر اتقاناً انهيار التنظيم الاجتماعي وتفكك الجماعة . فالحديد اذن ، سواء كان بشكل ادوات بالية أو تالفة ، بل واحياناً بقايا لايمكن وصفها ، ينتقل بواسطة الحروب والزواج والمبادلات التجارية بصورة اسرع من انتقال الناس والى امكنة لا يصل هؤلاء إليها .

وقد تظهر هذه الضروب من الدمار عن بعد في مظهر طسوح حقيقي لبعض الجماعات الالهية ، بفعل حضارة لم تكده تمس هذه الجماعات . فقد ذكر ستانر مؤخرا بمغامرة قديمة جربها اتنولوجيون آخرون أيضا : في استراليا أو امريكا الجنوبية أو غيرها . واذ علم نحو عام ١٩٣٠ من تقارير رسمية وشبه رسمية بوجود قبائل لازالت متوحشة بصورة تامة في منطقة بعيدة من استراليا ، فقد اكتشف فيها أن ثمة منشآت موقته لاوريين أو صينيين متعاقبة في المنطقة منذ خمسين سنة على وجه التقريب : كانت قد نجحت باحداث فراغ وسط سكان اهليين تاهوا بحثاً عن الادوات المعدنية والتبغ والشاي والسكر والاثياب . ولم يكن « المتوحشون » المزعمون سوى آخر أقوام الداخل : الطامحين الى اقتفاء أثر أمثالهم نحو المنطقة الرائدة المتفككة من قبل اجتماعيا وأخلاقيا . ولكن الاراضي غير المستكشفة كانت قد خلت من كل انسان (١) .

- ٢ -

مصادر مقاومة التطور

الثلاثة

بعد تحديد الأطر التاريخية المشخصة التي كانت الانقطاعات الثقافية تتجلى فيها ، يمكن أن نحاول بمخاطر أقل ، استخلاص الاسباب العميقة لمقاومة التطور .

ولكن يجدر قبل كل شيء تخصيص مكان للحالات ، الاستثنائية

(١) W.E.H. Stauner, « Durmugaw, a Nangiomeri » in Joseph B. Casagraude, ed. in the Company of Man, p. 74-75.

مع ذلك ، التي تنجح فيها الثقافة الالهية بالاحتماء جزئيا في نوع من « مشكاة » ثقافية تهيئها الحضارة الصناعية لها .

أشهر الامثلة هو مثال إيروكوا ولاية نيويورك ، الذين يقدمون منذ أكثر من نصف قرن أفضل الفرق المتخصصة في تركيب الهياكل المعدنية : جسور ، ناطحات سحاب ، الخ ، وتشرح هذه الموهبة من جهة بالتدريب التقليدي على اجتياز السيول والجروف ؛ ولأن هؤلاء الهنود وجدوا على الأرجح بديلا عن حملاتهم الحربية القديمة في فعالية ملأى بالأخطار تكسب الشهرة ، وتحقق أجوراً عالية ، إلى جانب كونها فاعلية متقطعة منظوية على شيء من حياة الترحل .

وكان ازدهار الفنون التشكيلية والتخطيطية الغريب على ساحل كندا والاسكا الشمالي — الغربي ، بعد انشاء وكالات تجارة الفراء ، أقل دواماً . لكنه لم يكن أقل اثارة للدهشة . فثمة اوقات فراغ متزايدة متحدة مع ادخال الادوات الحديدية واثراء ملائم للمضاربة ، أثارت خلال خمسين سنة تقريبا انبجها كامنا نحو صراعات النفوذ ، حيث كان يقوم امتلاك المواد الثمينة وعرضها وتدميرها بدور من الدرجة الاولى . والحقيقة في هذه الحالة ، أن الانهيار الديموغرافي ، الناتج عن دخول الأمراض الأوروبية ، كان يعمل موقتا بالانجاء نفسه ، إذ أن القابا اشرافية عديدة لا وارث لها كانت قد أصبحت بالنسبة الى طبقة من « الاغنياء الجدد » موضوع اشتهاا ووسيلة ارتقاء اجتماعي . ولكننا ، بهذين المثالين والامثلة الاخرى التي كان بالامكان أن نضيفها إليها لانفعل سوى أن نشير الاهتمام .

يبدو ان الاسباب العميقة لمقاومة التطور هي ثلاثة . أولا ، نزعة معظم المجتمعات المسماة بدائية الى تفضيل الوحدة على التطور ؛ ثانيا

احترام القوى الطبيعية احتراماً عميقاً ؛ واخيراً النفور من الانخراط في سيرة تاريخية .

(م) إرادة الوحدة

كثيراً ماتم الاستناد الى الخاصة غير التنافسية عند بعض هذه المجتمعات التي نسميها بدائية في شرح المقاومة التي تبديها ضد التطور والتصنيع . ومع ذلك ، لابد من إبداء تحفظ واحد حول هذه النقطة : قد تكون السلبية واللامبالاة ، اللتان اذهلتا الملاحظين نتيجة جرح نفسي ناجم عن الاتصال ، وليس شرطاً معطى في الأصل . ولكننا لا نملك الالاحاح كثيراً على حقيقة ان غياب روح المنافسة المشار إليه لا ينتج في اكثر الاحيان عن حالة محروضة من الخارج أو من اشراف سلبى سابق ، بل بالاحرى من تقدم واع ، يطابق تصوراً معيناً للعلاقات بين الانسان والعالم ، وبين الناس انفسهم . لأي حد يمكن لمواقف مختلفة جداً عن مواقف العالم الغربي أن تكون راسخة ، كما نرى ذلك على نحو طريف في ملاحظة جرت مؤخراً في غينيا الجديدة لدى غاهوكو - كما . فقد تعلم هؤلاء لعبة كرة القدم من المبشرين ولكنهم ، عوضاً عن البحث عن انتصار أحد الفريقين ، يضاعفون عدد اللعاب حتى يتوازن عدد الخسارات والانتصارات . وتنتهي اللعبة ، لا بفوز أحد الفريقين كما هو الشأن عندنا ، بل حين التأكد من أنه لن يكون هناك خاسر (ريد ، ص ٤٢٩) .

وفي مجتمعات أخرى : تسجل ملاحظات معكوسة ، ولكنها تتنافى ايضاً مع روح التنافس الحقيقية : هكذا الالعاب التقليدية بين معسكرين

يمثلان على التوالي الاحياء والاموات ، التي يجب أن تنتهي اذن بفوز الاوائل .

إن غاهو كو — كما هم انفسهم الذين يوزعون ، كما هو الشأن غالباً في غينيا الجديدة ، المسؤوليات السياسية بين شخص الزعيم وشخص الخطيب ، من حيث أن دور هذا الأخير يقوم على اظهار النزاعات بصورة علنية وعدوانية ، فيما يتدخل الزعيم ، بالعكس ، لتهدئة الوضع واخلصه واستخلاص الحلول المنوسطة . ومما يدعو الى الدهشة ، من هذه الناحية ، عدم تصور فكرة تصويت يُعمل به بحسب الاكثرية ، في مجموع المجتمعات المسماة « بدائية » تقريباً ، من حيث أن التماسك الاجتماعي والتفاهم الجيد داخل الجماعة مفضلان على كل تجديد . وبالتالي لاتتخذ في هذه المجتمعات سوى قرارات اجتماعية . بل قد يحدث أحياناً ، وذلك أمر ثابت في عدة مناطق من العالم ، أن تسبق المشاورات معارك مصطنعة ، تُنهي في انائها الخصومات القديمة . ولا يجري التصويت قبل توصل الجماعة ، التي انتعشت وتجددت ، الى تحقيق الشروط اللازمة للحصول على اجماع ضروري.

(ب) احترام الطبيعة

التصور الذي يكونه كثير من المجتمعات البدائية عن العلاقة بين الطبيعة والثقافة قد يشرح ايضاً بعض مقاومات التطور . في الواقع يستتبع التطور تفضيل الثقافة على الطبيعة تفضيلاً مطلقاً ومعترفاً به . الأمر الذي لم يُقبل قط تقريباً خارج منطقة الحضارة الصناعية . ولا ريب في أن الانقطاع بين المماكتين معترف به عالمياً ، فلا يوجد مجتمع واحد ، مهما كان متواضعاً ، لا يمنح قيمة عالية

لفنون الحضارة ، التي تتميز البشرية باكتشافها واستخدامها ، عن الحيوانية . غير أن مفهوم الطبيعة عند الشعوب المسماة « بدائية » تتسم دائماً بطابع مبهم : الطبيعة هي ما قبل ثقافة وهي أيضاً ثقافة فرعية ؛ ولكنها بخاصة المجال الذي يصبو الانسان إلى الاتصال فيه مع الأجداد والارواح والآلهة . فاذاً ، يوجد في مفهوم الطبيعة عنصر « فوق طبيعي » ، وهذه « الفوق الطبيعية » تقع بلا جدال فوق الثقافة مثلاًما تقع الطبيعة نفسها في القسم الاسفل .

فليس ما يدعو إلى الدهشة ، والحالة هذه ، أن تقرن التقنيات والمواد الصناعية ، في الفكر الاهلي ، بشيء من نقص في القيمة حالما يتعلق الأمر بالاساس ، أي بالعلاقات بين الانسان والعالم فوق الطبيعي . ففي العصور القديمة الاتباعية وغير الاتباعية ، وفي الفولكلور الغربي وفي المجتمعات الاهلية المعاصرة على السواء ، نعر على امثلة لاتخصى من تحريم المواد الصناعية المحلية ، أو المواد الداخلة حديثاً ، بما يتعلق بجميع اعمال الحياة الاحتفالية وفي مختلف أوقات الطقوس . وكما هو الشأن بما يتعلق بتحريم الربا في المسيحية والاسلام ، ينطوي ذلك على مقاومة عميقة لما قد يسمى « استخدام الوسيلة » . التي تكيف المواقف ، فيما وراء الهدف المعلن لهذا التحريم أو ذاك .

وبالاسلوب نفسه انما يجدر تفسير النفور من المعاملات العقارية بدلاً من تفسيرها على أنها نتيجة مباشرة للنظام الاقتصادي أو ملكية الارض الجماعية . فاذا كانت مثلاً بعض الجماعات الأهلية البائسة في الولايات المتحدة ، المؤلفة من عشرات الأسر فقط ، تتمرد أمام احتمال نزع ملكيات تقتضي تعويضاً يصل إلى عدة مئات الاف الدولارات واحياناً إلى عدة ملايين ، فذلك ، بشهادة المعنيين ذاتها ،

لأنهم يتصورون حقلاً معيناً على أنه « أم » ، يتعذر عليهم تبديله أو الانفصال عنه . وأكثر من ذلك ، فقد عُرِفَت أقوام من جامعي الحبوب البرية (مينوميني منطقة البحيرات الكبرى) يلمّون تماماً بتقنيات جيرانهم الزراعية (الايروكوا والحالة هذه) ، ولكنهم رفضوا استعمالها في إنتاج غذائهم الاساسي (الارز البري) ، الصالح جداً للزراعة ، لأنه من المحرّم عليهم « جرح أمهم الارض » . في مثل هذه الحالات ، يتعلق الأمر بافضلية مبدئية للطبيعة على الثقافة ، عرفتها حضارتنا ايضاً في الماضي ، وتصدد احياناً الى السطح في فترات الشك والازمات ولكنها ، في المجتمعات المسماة « بدائية » تطرح نفسها على أنها منظومة معتقدات وممارسات مكيّنة جداً .

في الواقع ، هذا هو التقابل نفسه الذي يمنح اساسه النظري لتقسيم العمل بحسب الجنس . ومهما كان ممكناً أن يبدو هذا التقسيم متغيراً عند مقارنة المجتمعات بعضها ببعض الآخر ، فإنه ينطوي على عناصر ثابتة تفسر تفسيراً مختلفاً ، وتختلف تطبيقاتها هنا وهناك . مثال ذلك التماثل بين التقابل : طبيعة / ثقافة والتقابل : انثى / ذكر ، الذي يُخصّص للنساء بمقتضاه اشكال الفعالية التي يتصورونها على انها من نظام الطبيعة (كالبستنة) أو على أنها تضع الحرفي على اتصال مباشر مع المنتجات أو المواد الطبيعية (صناعة الخزف اليدوية ، النسيج الضفر) ، فيما يميل الرجل للاستيلاء على نماذج الفعالية ذاتها عندما يحتاجون الى تدخل الثقافة بشكل أدوات وآلات يصل صنعها الى مستوى معين من التعقيد (مستوى نفسي حسب المجتمعات مع ذلك) .

(ج) رفض التاريخ

في هذا المنظور المزدوج ، نبتين مقدار العبث في طرح مشكل المجتمعات « بدون تاريخ » . ولا تكمن المسألة في معرفة ما إذا كانت المجتمعات البدائية تملك أو لاتملك تاريخاً بالمعنى الذي نعطيه لهذه اللفظة . ذلك أن هذه المجتمعات تقع في الزمنية كالمجتمعات الأخرى كلها وعلى النحو ذاته ، ولكنها خلافاً لما يحدث بيننا ، تمتنع على التاريخ وتحاول القضاء على كل مامن شأنه أن يشكل في داخلها بداية صيرورة تاريخية . وكما يقول مثل شائع عند لوفيدو أفريقيما الجنوبية « بصورة تنم عن حنين ودلالة: المنزل الأعلى هو العودة إلى البيت ، إذ لن يعود أحد إلى بطن أمه ابداً

مجتمعاتنا الغربية مكونة لتتغير ، وهذا هو مبدأ بنيتها وتنظيمها . أما المجتمعات « البدائية » فتبدو لنا كذلك ، ولا سيما أن أعضائها تصوروها لكي تدوم . نافذتها على الخارج مصغرة جداً ، ويسيطر عليها مانسميه عندنا « الروح الإقليمية » . يعتبر الأجنبي قذراً وفظاً ولو كان جاراً قريباً ، ويذهبون أحياناً إلى حد إنكار صفة الإنسان عليه . ولكن نسيج البنية الاجتماعية الداخلية ، بالعكس ، أكثر تراساً وزخرفتها أغنى مما هو الشأن في الحضارات المعقدة . ولم يترك فيها شيء للصدف وحياتها الأخلاقية والاجتماعية مشبعة بالمبدأ المزدوج ، القائل بضرورة وجود مكان لكل شيء ، ووجوب وجود كل شيء في مكانه . ويشرح هذا المبدأ أيضاً كيف أن المجتمعات ذات المستوى التقني - الاقتصادي الوضع تستطيع الاحساس بالرفاهية والكمال ،

وكيف أن كلا منها يخال أنه يقدم لأعضائه الحياة الوحيدة التي تستحق العيش . وهي بذلك تمدّ هؤلاء الاعضاء بمزيد من السعادة . ولكن ، بما أن هذه السعادة تتوخى الكمال ، فإن كل صورة من صورها منفصلة على نحو حتمي عن الأخرى ، ومحددة من الناحية الحقوقية ان لم يكن من الناحية الفعلية دائماً .

* * *

الفصل الثامن عشر

العرق والتاريخ (١)

- ١ -

العرق والثقافة

لعل الحديث عن اسهام الاعراق البشرية في الحضارة العالمية ، في سلسلة من الكراسات الرامية الى مكافحة التعصب العرقي ، ينطوي على مايشير الدهشة فقد يكون من انعبث تخصيص كل هذه الموهبة والجهود لاثبات عدم وجود شيء ، في حالة العلم الراهنة ، يسمح بتأكيد التفوق الفكري او الدونية الفكرية لعرق بالنسبة لآخر ، إذا كان ذلك فقط لاعادة القوة خفية لمفهوم العرق ، وذلك بالظهور بمظهر من يبرهن على أن الجماعات الاثنية الكبرى التي تؤلف البشرية قدمت ، بصفتها تلك ، اسهامات نوعية للتراث المشترك .

وليس ثمة شيء أبعد عن قصدنا من مشروع من هذا النوع لا يفضي إلا الى وضع النظرية العرقية بصورة معكوسة . عندما نحاول تمييز العروق البيولوجية بخصائص سيكولوجية خاصة ، نبتعد كثيراً

(١) مجموعة المسألة العرقية أمام العلم المعاصر ، اليونسكو ، باريس ، ١٩٥٢ .
أعيد نشره باذن من اليونسكو . وقد روجع النص وصححت بعض مقاطعه .

عن الحقيقة العلمية ، سواء حددنا هذه الخصائص بطريقة ايجابية أو سلبية . ولا يغيب عن البال أن غوينو ، الذي استحق بتاريخه لقب أبي النظريات العرقية ، كان مع ذلك لا يتصور « تفاوت الاعراق البشرية » بصورة كمية بل بصورة نوعية : ذلك أن العروق الكبرى التي ساهمت في نظره بتكوين البشرية الحالية ، بدون اماكن نعتها بالبداية - العرق الابيض ، والعرق الاصفر ، والعرق الاسود - لم تكن متفاوتة بالقيمة المطلقة بقدر ما كانت متنوعة بكفاياتها الخاصة . كان يربط عيب فساد النوع بظاهرة التهجين بدلا من ربطها بمركز كل عرق في سلم من القيم مشترك بين الاعراق كلها ؛ فاذن كان هذا العيب معداً للتأثير في البشرية كلها ، المحكوم عليها ، دون تمييز عرقي ، بتهجين يزداد تسارعا . ولكن الخطيئة الاصلية للانثروبولوجيا تكمن في الخلط بين المفهوم العرقي البيولوجي بصورة بحثية (على افتراض أن هذا المفهوم ، حتى في هذا المجال المحدود ، يستطيع نشدان الموضوعية ، مما ينكره علم الوراثة المعاصر) وبين النتائج السوسيولوجية والنفسانية التي خلقتها الثقافات البشرية . وما ان ارتكب غوينو هذه الخطيئة حتى وجد نفسه سجين الدائرة الجهنمية التي تقود من خطأ فكري لا يستبعد حسن النية الى تبرير غير متعمد لجميع محاولات التفرقة والاضطهاد .

ولهذا عندما نتكلم في هذه الدراسة عن اسهام الاعراق البشرية في الحضارة ، لانريد القول ان الاسهامات الثقافية التي قدمتها آسيا أو اوروبا ، افريقيا أو امريكا تستمد بعض الاصلالة من واقعة أن سكان هذه القارات هم اجمالا من اصول عرقية مختلفة . واذا كانت هذه الاصلالة موجودة - وليس الامر مريباً - فانها ترتبط بظروف

جغرافية وتاريخية وسوسولوجية وليس بكفايات متميزة متعة بالتكوّن التشريحي أو الفيزيولوجي للسود أو الصفر أو البيض . ولكن بدا لنا ان سلسلة الكراسات المشار إليها ، في نطاق محاولتها الحكم لصالح هذه النظرة السلبية كانت تجازف في الوقت نفسه بابعاد جانب ذي اهمية مماثلة من حياة البشرية الى المرتبة الثانية : وهو أن البشرية لا تتطور في ظل نظام ذي رتبة مطردة ، وانما من خلال صيغ شديدة التنوع من المجتمعات والحضارات ؛ وهذا التنوع الفكري والجمالي والسوسولوجي لا يقرن بأية علاقة سببية بالتنوع الموجود ، على الصعيد البيولوجي ، بين بعض مظاهر التجمعات البشرية التي تتسنى ملاحظتها: بل يوازيه فقط في مجال آخر . ولكنه يتميز منه ، في الوقت نفسه ، بخاصتين هامتين . أولا ، يتعين موقعه في نسق آخر من الاتساع . ذلك أن الثقافات البشرية أكثر عددا من الاعراق البشرية نظراً لأن تلك تعدّ بالآلاف ، وهذه بالوحدات: فقد تختلف ثقافتان أحدهما بشر يتمون الى عرق واحد بقدر ماتختلف، أو أكثر ، ثقافتان تنتميان الى جماعتين متباعدتين عرقياً . ثانياً ، خلافا للتنوع بين الاعراق الذي ينطوي على اهمية رئيسة هي أهمية أصلها التاريخي وتوزعها في المكان ، يطرح التنوع بين الثقافات مشكلات عديدة ، لأنه يمكن التساؤل ما إذا كان يشكل للانسانية حسنة أو سيئة ، وتلك بالطبع مسألة اجمالية تنفرع الى مسائل أخرى عديدة .

اخيراً ، وعلى الأخص ، ينبغي أن نتساءل مما يتألف هذا التنوع ، مع احتمال رؤية الاحكام المسبقة العرقية ، التي ماكادت تستأصل من

مصدرها البيولوجي ، تتشكل ثانية في مجال جديد . فما جدوى أن يتخلى رجل الشارع عن أن ينسب دلالة فكرية أو معنوية لواقعة أنه بجلد أسود أو ابيض . بشعر أمارس أو قصير أو جعد ، إذا التزمنا السكوت أمام سؤال آخر ، تثبت التجربة أن هذه الواقعة مرتبطة به ارتباطا مباشراً : اذا كانت القابليات العرقية الغريزية غير موجودة ، فكيف نشرح الانجازات الهائلة المعروفة التي حققتها حضارة الرجل الابيض ، فيما بقيت الشعوب الملونة الى الوراء ، بعضها في منتصف الطريق ، وبعضها يعاني تخلفا يبلغ آلاف السنين أو عشرات آلاف السنين ؟ لايمكن أن ندعي اذن حل مشكل تفاوت الاعراق البشرية بالنفي ، اذا لم نعكف أيضا على مشكل تفاوت - او تنوع - الثقافات البشرية الذي يرتبط بها في ذهن الرأي العام ارتباطا وثيقا من الناحية الواقعية إن لم يكن من الناحية الحقوقية .

- ٢ -

- تنوع الثقافات -

إن فهم مقدار اختلاف هذه الثقافات فيما بينها ، وما اذا كانت هذه الاختلافات تلغي بعضها بعضا ، أو تتناقض ، أو تساعد في تأليف مجموعة متناسقة ، يتطلب أولا محاولة وضع قائمة جرد بها . ولكن الصعوبات انما تبدأ هنا لأنه يجب علينا العلم بأن الثقافات البشرية لا تختلف فيما بينها بطريقة واحدة ولا على صعيد واحد . نحن أولا أمام مجتمعات متجاورة في المكان ، بعضها قريب وبعضها بعيد ، ولكنها اذا اعتبرنا كل شيء ، معاصرة . ثم يجب أن نحسب حساب أشكال الحياة الاجتماعية التي تعاقبت في الزمن والتي حيل بيننا وبين معرفتها بالتجربة المباشرة . كل شخص يمكن أن يتحول إلى اتوغرافي ويذهب إلى مشاركة المجتمع الذي يعنيه ، غير أنه ، حتى لو أصبح مؤرخا أو عالم آثار ، لايتصل ابدا مع حضارة زائلة اتصالا مباشراً ، بل فقط

من خلال الوثائق المكتوبة أو الآثار التذكارية المجسمة التي يكون هذا المجتمع — أو غيره — قد خلّفها بشأنها . واخيراً لا يغيّن عن البال أن المجتمعات المعاصرة التي ظلت تجهل الكتابة ، كتلك التي نسميها « متوحشة » أو « بدائية » جاءت هي ايضاً بعد اشكال أخرى ، تتعذر معرفتها عملياً . حتى بصورة غير مباشرة ؛ والجرد الدقيق ملازم بأن يخصص لها عدداً من العيون البيضاء يفوق بكثير عدد العيون التي نحس بقدرتنا على تسجيل شيء ما فيها . ثمة مشاهدة أولى تفرض نفسها : إن تنوع الثقافات البشرية ، الواقعي في الحاضر ، والواقعي والحقوقي في الماضي ، اكبر بكثير واغنى بكثير مما نحن مهياؤن للعلم به أبداً .

ولكننا ، حتى لو كنا مشبعين بشعور التواضع ومقتنعين بهذا التحديد ، نصادف مشكلات أخرى . ما الذي يجب أن نعيه بثقافات مختلفة ؟ فبعضها يبدو كذلك . ولكنها عندما تنشأ من جذع مشترك لا تختلف مثلما يختلف مجتمعان لم يقيما علاقات في أي وقت من تطورهما فمثلاً تختلف امبراطورية الانكيين القديمة في البيرو وامبراطورية داهومي في افريقيا اكثر مما تختلف إنجلترا والولايات المتحدة اليوم ، على الرغم من وجوب معاملة هذين البلدين على أنهما مجتمعين متميزين وبالعكس ، ثمة مجتمعات ، اتصل بعضها ببعض مؤخرًا ، تعرض على ما يبدو صورة واحدة من الحضارة ، في حين أنها بلغت بطرق مختلفة لا يحق لنا اهمالها . وفي المجتمعات البشرية ، توجد قوى تعمل باتجاهات متعارضة في آن واحد : هذه تميل الى توطيد الاقليميات ، بل الى تأكيدها ؛ وتلك تعمل باتجاه التقارب والتشابه . ودراسة اللغة تقدم امثلة واضحة على مثل هذه الظواهرات : فقيما تميل ألسنة من أصل واحد إلى التميز بالنسبة لبعضها بعضاً (كالروسية والفرنسية والانجليزية) ،

تطوّر ألسنة من اصول مختلفة ، ولكنها محكية في أقاليم متجاورة .
بعض الملامح المشتركة : فقد تميزت الروسية مثلا من لغات سلافية
أخرى ، من بعض النواحي ، لكي تقترب ، على الأقل ببعض الملامح
الصوتية ، من اللغات الفنلندية - الأوغرية والتركية ، المحكية في
جوارها الجغرافي المباشر .

عندما ندرس مثل هذه الوقائع - وثمة مجالات أخرى من الحضارة
كالمؤسسات الاجتماعية والفن والدين ، تقدم واقعات شبيهة بها -
ننتهي الى التساؤل عما اذا كانت المجتمعات البشرية لاتتحدد ، نظرا
لعلاقاتها المتبادلة . بتنوع أمثل لاتستطيع تجاوزه ، كما لاتستطيع
بعد ذلك النزول تحته بلون خطر . وهذا الحد الامثل يتغير تبعا لعدد
المجتمعات واهميتها العددية وبعدها الجغرافي ووسائل الاتصال (المادية
والفكرية) التي تستخدمها . والواقع أن مشكل الاختلاف لا يقتصر
على أن يطرح نفسه بصدد الثقافات التي يُنظر اليها في علاقاتها المتبادلة .
انه موجود ايضا داخل كل مجتمع ، في جميع الفئات التي تكوّنه :
فالشيع والطبقات والاطراف المهنية والطائفية ، الخ ، تطوّر بعض
الاختلافات التي يعلّق كل انسان أهمية قصوى عليها . يمكن التساؤل
عما اذا كان هذا التنوع الداخلي لايميل الى الازدياد عندما يصبح
المجتمع ، من نواح أخرى ، اكبر حجما واكثر تجانسا ؛ تلك كانت
على الأرجح حالة الهند القديم ، بنظام شيعه كما ازدهر عقب إقامة
الهيمنة الآرية .

نرى اذن أن مفهوم تنوع الثقافات البشرية لاينبغي تصوره بطريقة
سكونية . إن هذا التنوع ليس تنوع مجموعة عينات جامدة أو تنوع

كتالوج (*) لآحياة فيه.لقد أعد الناس ولا ريب ثقافات مختلفة بسبب البعد الجغرافي وخصائص البيئة والجهل بباقي البشرية ؛ على أن ذلك لايصح تماماً إلا اذا نشأ كل مجتمع ، أو كل ثقافة ، وتطور في عزلة عن المجتمعات الأخرى كلها . ولكن، ليس الشأن كذلك ابداً، ماعدا، ربما ، في أمثلة استثنائية كحالة التاسمانيان (وفي هذه الحالة ايضا ، لفترة محدودة) . فالمجتمعات البشرية ليست وحيدة أبداً ؛ وعندما تبدو أكثر ماتكون انفصالا ، فذلك انما يكون بشكل مجموعات أو فئات أيضا . وهكذا لانبالغ اذا افترضنا أن الثقافات الامريكية الشمالية والجنوبية كانت منفصلة تماماً عن باقي العالم طوال عشرات آلاف السنين . غير أن هذه المجموعة الكبيرة المنفصلة كانت مؤلفة من مجتمعات كثيرة ، صغيرة وكبيرة ، تتصل فيما بينها اتصالا وثيقا . وإلى جانب هذه الاختلافات الناشئة عن العزلة ، توجد اختلافات ناتجة عن القرب ، لاتقل أهمية : كالرغبة في المعارضة ، والتميز والمحافظة على الذات . لقد نشأت أعراف كثيرة لامن ضرورة داخلية أو حادث ملائم ، بل من مجرد رغبة بعض المجتمعات في عدم البقاء على الهامش بالنسبة لجماعة مجاورة كانت تُخضع لمعايير دقيقة مجالا فكريا او حيويا ، لم تكن هذه المجتمعات قد فكرت بسن قواعد فيه . وعلى ذلك لايجب أن يدعونا تنوع الثقافات البشرية إلى ملاحظة مجزئة أو معزاة . فهو مرتبط بالعلاقات التي توحد الجماعات أكثر مما يتعلق بعزلتها .

التمحور على وحدة حضارية

يبدو مع ذلك أن تنوع الثقافات قلّما ظهر للناس على ما هو عليه : ظاهرة طبيعية ناتجة عن علاقات مباشرة أو غير مباشرة بين المجتمعات : بل وجدوا فيه نوعا من التشوه في التكوين أو من العار ؛ وفي هذه الميادين ، لم يقدّم المعرفة على تبديد هذا اللوهم لصالح نظرة أصح ، بقدر ما قام على قبوله أو العثور على وسيلة الخضوع له .

إن الموقف الأكثر قدما ، الذي يستند ولا ريب الى اسس نفسية متينة ، نظراً لميله الى الظهور ثانية عند كل منا عندما نكون في وضع طارئ ، يكمن في التخلي بلا قيد ولا شرط عن الاشكال الثقافية : الاخلاقية والدينية والاجتماعية والجمالية ، التي هي اكثر بعداً عن الاشكال التي نتمائل معها . « عادات متوحشين » . « ليس هذا من عندنا » ، « لا ينبغي السماح بذلك » ، الخ ؛ كلها ردود فعل فظة تعبر عن القشعريرة نفسها والاشمئزاز ذاته أمام اساليب عيش واعتقاد وتفكير غريبة علينا . هكذا كانت العصور القديمة تخلط كل مالم يكن من نوع الثقافة اليونانية (ثم اليونانية - الرومانية) تحت اسم همج (barbare) ؛ ثم استعملت الحضارة الغربية لفظ متوحش (sauvage) بالمعنى نفسه . وعليه يخفي هذان النعتان حكما واحدا : يحتمل ان كلمة barbare ترجع من حيث الاشتقاق اللغوي الى غموض تغريد العصفير وجمعته الذين يعارضان القيمة الدالة للغة البشرية . وكلمة sauvage ، « من الغابة » ، تذكر ايضا بنمط حياة حيوانية ، بالمقابلة مع الثقافة البشرية . وفي الحالتين ، يرفضون قبول واقعة التنوع الثقافي ؛ ويفضلون أن يلقوا في الطبيعة ، خارج الثقافة ، كل مالا يطابق المعيار الذي يعيشون في ظله .

هذه النظرة الساذجة ، ولكنها الراسخة لدى معظم الناس لا تحتاج الى نقاش إذ أن هذه الكراسى وجميع كراسات السلسلة ذاتها — تدحضها بحق . ويكفي أن نلاحظ هنا أنها تخفي مفارقة ذات مغزى . فهذا الموقف الفكري ، الذي نلقي باسمه « المتوحشين » (أو جميع الذين اختيروا ليكونوا كذلك) خارج البشرية ، هو بالضبط الموقف الأوضح والاكثر تميزاً لهؤلاء المتوحشين انفسهم . في الواقع نعلم أن مفهوم الانسانية ، الذي يضم بلون تمييز عرقي أو حضاري جميع اشكال الجنس البشري ، قد ظهر بصورة متأخرة جداً وانتشر انتشاراً محدوداً . وحشما يبدو أنه بلغ أوج تطوره . ليس من المؤكد — والتاريخ الحديث يثبت ذلك — أنه في منجى من الاتهامات والانكفاءات . ولكن هذا المفهوم يبدو غائبا تماما خلال عشرات الآلاف من السنين بالنسبة الى أجزاء واسعة من الجنس البشري . فالبشرية تتوقف عند حدود القبيلة والمجموعة اللغوية واحيانا القرية ، بحيث أن عدداً كبيراً من الشعوب المسماة بلدائية تسمى نفسها باسم يعني « الناس » أو احياناً — هل سنقول بمزيد من الرزانة — « الصالحين » « الفاضلين » ، « الكاملين » منطويها هكذا على أن القبائل الأخرى أو الفئات أو القرى لا تشترك بالفضائل البشرية أو حتى الطبيعة البشرية . ولكنهم في الأكثر مؤلفون من « اشرار » أو « مجرمين » أو « قروود » أو « بيوض قمل » . ويذهب بهم الأمر احياناً الى حد حرمان الغريب من هذه الدرجة الواقعية الاخيرة بجعلها « شعباً » أو « خيالا » . وهكذا تتحقق أوضاع غريبة يتولى فيها كل من المحادثين الدور الرئيسي بقسوة . فتي ارخبيل الأنتيل ، وبعد سنوات من اكتشاف امريكا ، حين كان الاسبان يرسلون لجان استقصاء للبحث عما اذا كان الأهالي يملكون أرواحاً ، كان هؤلاء

الاهالي يحاولون تغطيس بعض الاسرى البيض في الماء ليتحققوا بواسطة مراقبة مطواة مما اذا كانت جثثهم عرضة للتفسخ .

هذه النادرة . الغربية والفاجعة معاً تمثل جيداً مفارقة النسبية الثقافية (التي سنعثر عليها ايضاً باشكال أخرى) : اننا كلما ادعينا اقامة تمييز بين الثقافات والاعراف انما نتماثل على نحو اكمل مع تلك التي نحاول نكرانها . فعندما نذكر الانسانية على اولئك الذين يبدو انهم اكثر ممثليها « توحشاً » أو « همجية » لانهم شيئاً سوى استعارة أحد مواقفها النموذجية . الهمجي هو اولاً ، الانسان الذي يعتمد بالهمجية (١) .

ولا ريب في أن المذاهب الفلسفية والدينية الكبرى — سواء كانت البوذية او المسيحية أو الاسلام او المذاهب الرواقية والكانتية والماركسية قاومت بصورة مستمرة هذا الضلال غير أن مجرد الاعلان عن المساواة الطبيعية بين جميع الناس وعن الاخوة التي يجب أن توحدهم بدون تمييز في العرق او الثقافة ، ينطوي على شيء مما يخدع الفكر لأنه يهمل تنوعاً فعلياً يفرض نفسه على الملاحظة ولا يكفي ان يقال عنه إنه لا يؤثر في جوهر المشكل حتى يكون مباحاً لنا من الناحية النظرية والعملية ان نتصرف كما لو لم يكن موجوداً . ولهذا فان مقدمة تصريح اليونسكو الثاني حول مسألة الاعراق تلاحظ بذلك أن مايقنع رجل الشارع بوجود الاعراق هو « البنداهة المباشرة لحواسه عندما يلمح في آن واحد افريقيا واوروبا وآسيا وهنديا امريكا » .

إن إعلانات حقوق الانسان الكبرى ذاتها تنطوي على هذه القوة . وهذا الضعف إذ تذكر مثلاً أعلى ينسب في اكثر الاحيان حقيقة أن

(١) انظر مناقشة ريمون ارون الشيقة التي تناولت هذا المقطع : « مفارقة الذات والآخر » في مبادلات وتواصلات ، مجلد ٢ ، ص ٩٤٣ - ٩٥٢ .

الإنسان لا يحقق طبيعته في إنسانية مجردة ، بل في ثقافات تقليدية تبقى أكثر تغيراتها ثورية ذيولاً كاملة ، وتشرح ذاتها بمقتضى وضع محدد تماماً في الزمان وفي المكان . إن الإنسان الحديث ، وقد توزع بين الغواية المزدوجة بادانة تجارب تصده انفعاليا ، وانكار اختلافات لا يفهمها فكريا ، كرس نفسه الى مئة تأمل فلسفي وسوسولوجي لكي يقيم تسويات باطلة بين هذين التطين المتناقضين ولكي يعرض تنوع الثقافات ساعيا في الوقت نفسه الى حذف ما يحفظه له هذا التنوع من الفضيحة والازعاج .

غير أن هذه التأملات : مهما كانت مختلفة ، وأحيانا غريبة ترجع في الواقع الى حصيلة واحدة ، يعتبر مصطلح **نشوئية مزيفة** أصح المصطلحات لوصفها دون شك . فمم تتألف ؟ إن المسألة على وجه الدقة هي محاولة ترمي لحذف تنوع الثقافات مع التظاهر في الوقت نفسه بالاعتراف به تماماً . ذلك أننا لو عالجت مختلف الحالات التي توجد فيها المجتمعات الإنسانية ، القديمة والبعيدة على السواء ، على أنها أطوار أو مراحل تطور وحيد عليه ، وهو ينطلق من نقطة واحدة ، أن يعمل على توجيهها نحو هدف واحد ، لرأينا جيداً أن التنوع يصبح ظاهراً فحسب . وتصبح البشرية واحدة ومماثلة لنفسها ؛ وانما لا يمكن أن يتحقق هذا التماثل وهذه الوحدة الا بصورة تدريجية . وتنوع الثقافات يمثل لحظات سيروية تخفي واقعا أعمق أو تؤخر ظهوره .

قد يبدو هذا التحديد مختصراً عندما تكون ماثلة أمام ذهن المرء فتوحات الداروينية الماثلة . ولكن الداروينية ليست موضع خلاف ، لأن النشوئية البيولوجية والنشوئية الكاذبة اللتين في متناول نظرنا مذهبان مختلفان . نشأ المذهب الاول بمثابة فرضية عمل واسعة ، قائمة

على ملاحظات تُرك أقلها للتفسير . ولهذا فإن مختلف النماذج التي تشكل نسب الحصان يمكن تصنيفها في سلسلة نشوئية واحدة لسببين : السبب الاول هو لزوم وجود حصان لتوليد حصان ؛ والثاني هو وجوب احتواء طبقات ارضية مترابكة ، وبالتالي متدرجة في القدم من الناحية التاريخية ، على هياكل عظمية تتغير بصورة تدريجية من الشكل الاحداث الى الشكل الاقدم . وهكذا يحتمل جدا أن الفرس المتحجر هو الجد الحقيقي للحصان الداجن . وتنطبق المحاكمة عينها دون شك على الجنس البشري وعلى أعراقه . ولكننا عندما ننتقل من الوقائع البيولوجية الى واقعات الثقافة تتعقد الامور تعقيدا غريبا . يمكن العثور على اشياء مادية في الارض ، ومشاهدة أن شكل صنع نموذج معين من الاشياء ، أو تقنية صنعه ، تتغير تدريجيا حسب عمق الطبقات الجيولوجية . ومع ذلك لا تلد البلطة بصورة مادية بلطة أخرى على النحو الذي يلد فيه الحيوان . والقول في هذه الحالة الاخيرة بتطور بلطة بدءاً من بلطة أخرى يشكل اذن صيغة مجازية وتقريبية مجردة من الدقة العلمية التي تتعلق بالتعبير المشابه المطبق على الظواهرات البيولوجية . فما يصح في الاشياء المادية التي تأيد وجودها المادي في الأرض ، بما يتعلق بجهود يمكن تحديدها ، هو اصح ايضا بما يتعلق بالمؤسسات والمعتقدات والاذواق التي نجهل ماضيها عادة . إن مفهوم التطور البيولوجي يطابق فرضية تنطوي على أعلى معادلات الاحتمال التي قد تصادف في مجال العلوم الطبيعية ؛ فيما لا يحمل مفهوم التطور الاجتماعي أو الثقافي ، في الأكثر ، سوى طريقة مغرية في عرض الوقائع ، ولكنها ملائمة بطريقة خطرة .

أضف أن هذا الاختلاف ، المهمل في الاغاب ، بين النشوئية

الحقيقية والنشئية الزائفة يُشرح بتاريخ ظهور كل منهما . ومن المؤكد أن النشئية السوسولوجية لابد لها من أن تكون قد تلقت دفعا قويا من النشئية البيولوجية ؛ ولكنها سابقة عليها في الزمن . ومن غير أن نعود الى التصورات القديمة التي استأنفها باسكال ، والتي تشبه البشرية بكائن حي يمرّ بمراحل الطفولة والمراهقة والرشد المتعاقبة ، فان في القرن الثامن عشر انما يشهد المرء ازدهار التخطيطيات الاساسية التي يشكل كل منها فيما بعد موضوع معالجة : « حلزونيّات فيكو » و « عصوره الثلاثة » التي تعلن « الحالات الثلاث » لكونت و « دَرَج » كوندورسيه . وقد أعدّ مؤسس النشئية الاجتماعية ، سبنسروتايلر ، مذهبهما قبل كتاب أصل الأنواع أو بدون قراءته . إن النشئية الاجتماعية السابقة على النشئية البيولوجية المتصفة بأنها نظرية علمية ، ليست في معظم الاحيان سوى تمويه علمي مزيف لمشكل فلسفي قديم ليس من المؤكد اطلاقا أن في وسع الملاحظة والاستقراء تقديم مفتاحه ذات يوم .

— ٤ —

ثقافات قديمة وثقافات بدائية

قلنا إن كل مجتمع يستطيع ، من وجهة نظره الخاصة ، توزيع الثقافات الى ثلاث فئات : الثقافات المعاصرة ، ولكن في مكان آخر من الكرة ؛ والثقافات التي ظهرت في المكان نفسه وانما سبقته زمنا ؛ وأخيرا الثقافات التي تقدمت عليه زمنا ووجدت في غير مكان وجوده . ورأينا أن هذه المجموعات الثلاث يمكن التعرف عليها بصورة متفاوتة . ففي حالة المجموعة الاخيرة ، وعندما نكون أمام ثقافات تجهل الكتابة وفن العمارة وذات تقنيات بدائية (كما هو الشأن بالنسبة

لنصف الارض المعمورة وبنسبة ٩٠ - ٩٩٪ . حسب المناطق ، في المدة الزمنية المنصرمة منذ بداية الحضارة) ، يمكن القول اننا لانستطيع أن نلم بشيء منها ، وإن كل مانحاول تصوره بصدها يؤول إلى فرضيات اعتباطية .

وبالمقابل ، يستهونا جدا أن نحاول إقامة علاقات بين ثقافات المجموعة الأولى ، تعادل نسقا من التعاقب في الزمان . كيف لانا أن نكر بعض المجتمعات المعاصرة ، التي تجهل الكهرباء والآلة البخارية . بالمرحلة المقابلة في تطور الحضارة الغربية ؟ وكيف لانقارن القبائل الالهية التي تجهل الكتابة والعدانة ، واكنها ترسم صوراً على الجدران الصخرية وتصنع ادوات حجرية ، بالاشكال القديمة لهذه الحضارة نفسها ، التي تؤيد التماثل آثارها الموجودة في مغاور فرنسا واسبانيا؟ هنا على وجه الخصوص انما انطلقت النقوشية المزيفة . ومع ذلك فان هذه اللعبة المغرية التي نستسام لها كلما سنحت الفرصة لنا ، استسلاما ليقاوم على وجه التقريب ، (ألا يطيب للسائح الغربي أن يعثر على « العصر الوسيط » في الشرق و « عصر لويس السادس عشر » في بكين ماقبل الحرب العالمية الأولى ، و « العصر الحجري » بين أهالي استراليا أو غينيا الجديدة ؟) في منتهى الضرر . نحن لانعرف من الحضارات الزائلة سوى بعض الجوانب ، وهي قليلة جدا عندما تكون الحضارة المعنية اكثر قدما ، إذ أن الجوانب المعروفة هي تلك التي استطاعت أن تنجو من عوائد الزمن . والطريقة اذن تكمن في اعتبار الجزء مكان الكل واستنتاج تماثل جميع جوانب حضارتين بسبب تماثل بعض جوانبهما (هذه راهنة وتلك زائلة) . وعليه لا يصعب الدفاع عن هذه

الطريقة في المحاكمة منطقيا فحسب ، بل كذبتها الواقعات في كثير من الحالات ايضا .

فالى عهد حديث نسبيا ، كان التاسمانيان والباتاغون يملكون أدوات من الحجر المصقول ، وما زالت قبائل استرالية وامريكية تصنع بعض هذه الادوات . غير أن دراسة هذه الادوات تساعدنا قليلا جدا في فهم استعمال ادوات العصر الحجري القديم . فكيف كانوا يستخدمون هذه الاسلحة من « القبضات » الصوانية الشهيرة التي كان لابد ، مع ذلك ، لا استخدامها أن يكون من الدقة بحيث أن اشكال صنعها وتثبيتاته لم تتغير طوال مئة الف سنة أو مئتي ألف ، وعلى مساحة ممتدة من انجلترا إلى افريقيا الجنوبية . ومن فرنسا إلى الصين ؟ ولأي شيء كانت تستخدم القطع المكتشفة في مدينة لوفالوا بير الفرنسية ، المائلة والمسطحة ، الموجودة بالمئات في الطبقات المعدنية ، والتي لم تتوصل أية فرضية لتحليلها ؟ وماذا كانت « عصي القيادة » المزعومة ، المصنوعة من قرون الرنات ؟ وما الذي كانته تكنولوجيا الثقافات التاردينوازية التي خلفت وراءها عدداً لا يصدق من قطع الحجر المصقول ، ذات اشكال هندسية في منتهى التنوع ، فيما لم تترك سوى عدد قليل جدا من الادوات على صعيد اليد البشرية ؟ تبين جميع هذه الشكوك وجود تشابه بين مجتمعات العصر الحجري القديم وبعض المجتمعات الأهلية المعاصرة : استخدام مجموعة ادوات من الحجر المصقول . ولكن حتى على صعيد التكنولوجيا ، يصعب المضي أبعد من ذلك : كان استعمال مادة البناء ونماذج الادوات ، وما خصصت له ، مختلفة ، وقلما يفيدنا بعضها شيئا عن بعضها الآخر بهذا الشأن . فكيف تستطيع اذن أن تخبرنا عن اللغة والمؤسسات الاجتماعية والمعتقدات الدينية ؟

أحد أكثر التفسيرات شيوعاً بين تلك التي تلهمها النشوءية الثقافية ، يعالج الرسوم الصخرية التي تركتها لنا مجتمعات العصر الحجري القديم المتوسط على أنها رسوم سحرية مرتبطة بطقوس صيد . وسير المحاكمة هو التالي : تملك الشعوب البدائية الحالية طقوس صيد ، تبدو لنا غالباً مجردة من قيمة منفعية ؛ وتبدو لنا الرسوم الصخرية ماقبل التاريخية ، بعددها وبوضعها في قعر المغاور ، بدون قيمة منفعية ؛ وكان اصحابها صيادين : فاذاً كانت تستخدم بمثابة طقوس صيد . يكفي ذكر هذه البرهنة الضمنية لتقدير عدم منطقيتها . يضاف الى ذلك أنها انما راجت بين غير الاختصاصيين ، لأن الاتنوغرافيين العارفين بهذه الشعوب البدائية ، التي أخضعتها بلذة كبيرة وحشية تدعي العلم ولا تحترم الثقافات البشرية الى جميع ضروب الاعمال ، متفقون على القول بعدم وجود شيء في الوقائع الملاحظة من شأنه أن يسمح بوضع فرضية عن الوثائق موضوع البحث.وبما أننا نتحدث هنا عن الرسوم الصخرية ، سنلفت الانتباه الى أن الفنون البدائية ، باستثناء الرسوم الصخرية الافريقية الجنوبية (التي يعتبرها بعضهم بمثابة أعمال أهال حديثين) ، بعيدة عن الفن المجدي والاوريناسي بَعْدَها عن الفن الاوروبي المعاصر . لأن هذه الفنون تتميز بدرجة عالية من النمنمة تذهب الى أقصى التشوهات ، فيما يعرض الفن ماقبل التاريخي واقعية آسرة . وقد يستهوينا أن نرى في هذه السمة الاخيرة أصل الفن الاوروبي ؛ ولكن قد يكون ذلك غير صحيح ، إذ أن العصر الحجري القديم ، جاءت بعده أشكال أخرى على الإقليم نفسه لاتتسم بالطابع عينه ، وأن استمرار الموقع الجغرافي لا يغير شيئاً من حقيقة تعاقب شعوب مختلفة على الأرض نفسها ، تجهل او لانهتم باعمال سابقتها ، وتحمل كل منها معتقدات وتقنيات وأساليب متعارضة .

إن حالة حضارات أمريكا قبل الكولومبية ، عشية الاكتشاف تذكر بمرحلة العصر الحجري المصقول الأوروبي ولكن هذه المماثلة ليست أكثر صموداً أمام الفحص ففي أوروبا يسير تدجين الحيوانات والزراعة جنباً إلى جنب ، فيما يترافق تطوير الزراعة في أمريكا بجهل تدجين الحيوانات جهلاً تاماً تقريباً (أو على الأقل بتحديدده للحد الأقصى) وفي أمريكا ، تدوم مجموعة الأدوات الحجرية في اقتصاد زراعي يمتد في أوروبا ببداية العداة .

لايجدي إكثار الأمثلة . لأن المحاولات الجارية بهدف معرفة غنى الثقافات البشرية واصالتها وبهدف ردها الى حالة نسخ من الحضارة الغربية ، متصفة بالتخلف المختلف الدرجات ، تصطدم بصعوبة أكثر عمقا : إن كل المجتمعات البشرية ، إجمالاً ، (باستثناء أمريكا التي سنعود إليها) تجرّ وراءها ماضياً من حجم واحد تقريباً . فلكي نعالج بعض المجتمعات على أنها « مراحل » من تطور بعض المجتمعات الأخرى ، يجب التسليم عندئذ بحدوث شيء ما لهذه الأخيرة وعدم حدوث شيء بالنسبة لتلك ، أو شيء قليل جداً . وفي الواقع ، نتكلم بسرور عن « شعوب بلا تاريخ » (لنقول أحياناً إنها أسعد الشعوب) . وتعني هذه الصيغة الإيجازية فقط أن تاريخ هذه الشعوب مجهول وسبق مجهولاً ، ولا تعني أنه غير موجود . فخلال عشرات بل مئات آلاف السنين ، وجد بشر ، هناك ايضاً ، أحبوا وكرهوا وتأملوا وابتكروا وكافحوا . وفي الحقيقة لا توجد شعوب أطفال فجميعها راشدة حتى تلك التي لم تكتب مذكرات طفولتها ومراقبتها .

يمكن بالتأكيد القول إن المجتمعات البشرية استعملت بصورة متفاوتة زمناً ماضياً ربما كان زمناً ضائعاً بالنسبة الى بعضها ؛ وإن بعضها

كان يعجل في أعماله وبعضها الآخر كان يعث على طول الطريق .
وننتهي هكذا الى التمييز بين نوعين من التاريخ : تاريخ تقديمي ،
اكتسابي ، يكسب الاكتشافات والابتكارات لبناء حضارات كبيرة ،
وتاريخ ربما فعال كالأول ويستخدم المقدار نفسه من المواهب ، ولكنه
يفتقر الى الموهبة التأليفية التي هي وقف على الاول . فكل تجديد ، بدلا
من أن ينضاف الى التجديدات السابقة والمتجهة في الاتجاه نفسه ، ينحل
فيها في نوع من المد المتموج الذي لا يتوصل أبداً الى الابتعاد باستمرار
عن الاتجاه البدئي .

يبدو لنا هذا التصور اكثر مرونة وتلونا من الآراء التبسيطية التي
انصفناها في الفقرات السابقة . وفي وسعنا أن نحفظ له مكانا في محاولة
تفسير تنوع الثقافات وذلك بدون إلحاق الضرر بأي منها . ولكن يجب
بحث عدة مسائل قبل ذلك .

— ٥ —

فكرة التقدم

يجب اولا أن ندرس الثقافات المنتمية الى المجموعة الثانية التي
ميزناها . أي تلك الثقافات التي سبقت الثقافة — أيا كانت — التي ننظر
من وجهة نظرها الى هذه الثقافات ، سبعا تاريخيا . إن وضعها أشد
تعقيدا مما هو الشأن في الحالات المبحوثة سابقا . ذلك أن فرضية التطور
التي تبدو في منتهى الغموض والهشاشة عندما نستخدمها في ترتيب
المجتمعات المعاصرة النائية في المكان ، لاتقبل النزاع هنا الا بصعوبة ،
وحى أنها تبدو مؤيدة بالوقائع مباشرة . نحن نعلم ، باتفاق شهادة
علم الآثار وما قبل التاريخ وعلم الإحاثة ، أن أوروبا الحالية كانت
تسكنها اولا اجناس مختلفة من نوع homo (انسان) ، كانت

تستعمل أدوات من الصوان ، منحوتة بشكل بدائي ؛ وأن هذه الثقافات الأولى تلتها أخرى ، يدقّ فيها نحت الحجر ثم يترافق بالصقل وشغل العظم والعاج ؛ وأن صناعة الخزف والحياكة والزراعة وتربية المواشي تظهر بعد ذلك مقرونة تدريجيا بالعدانة التي نستطيع أيضا تمييز مراحلها. إن هذه الاشكال المتعاقبة تنتظم إذن في اتجاه تطور وتقدم ؛ فبعض هذه الاشكال عليها وبعضها الآخر دنيا . ولكن اذا صحح ذلك كله فكيف لا تؤثر هذه التميزات حتما في طريقة معالجة بعض الاشكال المعاصرة ، بل تكشف عن فروق مماثلة فيما بينها ؟ إن نتائجنا السابقة تتعرض اذن الى أن توضع موضع شك بسبب هذه الطريقة الجديدة الملتوية .

إن الانجازات التي حققتها البشرية منذ أصولها لعل قدر كبير من الوضوح والجلاء بحيث أن كل محاولة لمناقشتها تؤول الى تمرين بلاغي . ومع ذلك ليس ترتيبها في سلسلة منتظمة ومستمرة بالسهولة التي يظنها بعضهم . كان العلماء ، قبل خمسين سنة ، يستعملون في تصورها مخططات في منتهى البساطة : عصر الحجر المنحوت ، عصر الحجر المصقول ، عصور النحاس والبرونز والحديد . وهذا ملائم جدا . ونحن نظن اليوم أن صقل الحجر ونحته وجدا أحيانا جنبا الى جنب ؛ وعندما تحجب التقنية الثانية الأولى تماما فان ذلك لا يكون نتيجة تقدم تقني منبثق تلقائيا من المرحلة السابقة بل محاولة لتقليد — بالحجر — الاسلحة والادوات المعدنية التي وجدت في حوزة حضارات اكثر تقدما بلاريب ولكنها معاصرة لمقلديها . وبالعكس فان الخزافة التي كان الظن يتجه الى تضامنها مع عصر الحجر المصقول ، تقترن بنحت الحجر في بعض مناطق شمال اوروبا .

واكفي لانتفحص سوى عصر الحجر المنحوت ، المسمى العصر الحجري القديم ، كان الظن يتجه قبل بضع سنوات ، إلى أن مختلف أشكال هذه التقنية — التي تميز على التوالي الصناعات « ذات النواة » والصناعات « ذات الشظايا » والصناعات « ذات الشفرات » — كانت تطابق تقدماً تاريخياً في ثلاث مراحل سميت عصر الحجر القديم الأدنى وعصر الحجر القديم الأوسط وعصر الحجر القديم الأعلى . ومن المسلم به اليوم أن هذه الاشكال الثلاثة قد تعايشت ، مشكلة ، لا مراحل تقدم وحيد الاتجاه . بل مظاهر أو كما يقال « هيئات » واقع غير سكوني بالمؤكد وانما خاضع اتغيرات وتحولات معقدة جدا . في الواقع ، إن الليفالوازي المذكور آنفا ، والذي يقع ازدهاره بين الالف ٢٥٠ والالف ٧٠ قبل العصر الميلادي ، يبلغ اتقاناً في تقنية النحت ماكان من المفروض أن يوجد الا في نهاية عصر الحجر المصقول ، أي بعد ٢٤٥ - ٦٥٠ ألف سنة ، ويشق علينا تقليده اليوم .

كل ماهو صحيح بما يتعلق بالثقافات صحيح ايضا على صعيد الاعراق ، دون امكان إقامة (بسبب اختلاف الهجوم) علاقة متبادلة بين السيوررتين : في اوروبا ، لم يسبق الانسان النياندرتالي أقدم اشكال الانسان العالم (Homo sapiens) ؛ بل كانت هذه الاشكال معاصرة له وربما متقدمة عليه . ولا يستبعد أن تكون نماذج البشريات الاكثر تنوعا قد وجدت معاً في الزمان : « اقزام » افريقيا الجنوبية « عمالقة » الصين واندونيسيا ؛ وحتى في المكان ، في بعض مناطق افريقيا .

مرة أخرى ، لايرمي ذلك كله الى انكار واقع تقدم البشرية ، ولكنه يدعونا الى تصوره بمزيد من الاحتراس . يميل تطور المعارف

الاثريّة وما قبل التاريخيّة الى عرض أشكال حضاريّة في المكان ، كنا ميالين لتصورها متدرجة في الزمان . وهذا يعني أمرين : اولا إن « التندّم » (اذا كان هذا اللفظ مائزلا ملائما للدلالة على واقع يختلف جدا عن الواقع الذي كان يطبق عليه في بادئ الأمر) ليس محتما ولا مستمرا ؛ بل ينشأ على طفرة او قفزات أو ، كما يقول البيولوجيون ، تبدلات مفاجئة . وهذه الطفرات والقفزات لاتكمن في الابتعاد دائما في الاتجاه ذاته ، بل تترافق بتغييرات في الاتجاه ، تقريبا بطريقة فرس الشطرنج ، التي تملك التصرف بعدة نقلات وانما ليس في اتجاه واحد ابدآ . فالبشرية السائرة في طريق التقدم لاتشبه شخصا يرتقي درجا ، مضيفا بكل حركة من حركاته درجة جديدة الى الدرجات التي صعدھا ؛ بل تذكر بالاحرى باللاعب الذي يتوزع حظه على عدة قطع من النرد ، والذي يراها ، في كل مرة يلقيها ، تتبعر على البساط جالبة إليه حسابات مختلفة . فما نربحه على صعيد ، نحن معرضون دائما لخسارته على صعيد آخر ، وانما بين الحين والآخر فقط يكون التاريخ تراكميا ، أعني أن الحسابات تضاف إلى بعضها بعضا لتؤلف تركيبا ملائما .

أن لا يكون هذا التاريخ التراكمي وقفا على حضارة أو عهد من عهود التاريخ ، فذلك ما يظهره مثال امريكا بصورة مقنعة . فهذه القارة الشاسعة تشهد بحجى الانسان ، بفئات صغيرة من الرّحل بالتأکید ، عابرة مضيق بهرينغ مستفيدة من جليد العهود الجليدية الاخيرة . في تاريخ تحدده المعارف الاثريّة الحالية موقتا حوالي الالف العشرين . فني هذه الحقبة ، ينجح هؤلاء الناس في عرض تاريخ تراكمي من اكثر العروض اثارة للاعجاب في العالم : فقد كشفوا كليا مورد

بيئة طبيعية جديدة ، ودجنوا فيها (الى جانب بعض الاجناس الحيوانية)
 اكثر الاجناس النباتية تنوعا لطعامهم وادويتهم وسمومهم ونمّوا -
 واقعة لامثيل لها - مواد سامة كالمانيهوث الذي يؤدي دوراً اساسيا في
 الغذاء ، وغيرها من المواد الماشطة او المخدرة ؛ وجمعوا بعض السموم
 أو المخدرات تبعا للاجناس الحيوانية التي يمارس عليها كل من هذه
 المواد تأثيرا فعالا في أوقات معينة ؛ وطوروا أخيرا بعض الصناعات
 كالنسيج والخزفيات ، وشغل المعادن الثمينة ، الى أعلى درجات الاتقان .
 ولتقويم هذا العمل الهائل ، يكفي تقدير مساهمة امريكا في حضارات
 العالم القديم . أولا ، البطاطا والكاوتشوك والتبغ والكوكا
 (اساس التبخير الحديث) التي تشكل ، بطرق متنوعة بالتأكيد أربعة
 اعمدة من أعمدة الثقافة الغربية ، والذرة الصفراء والفول السوداني
 اللذين كان لابد لهما من احداث ثورة في الاقتصاد الافريقي ، ربما
 قبل تعميمهما في نظام اوروبا الغذائي ؛ ثم الكاكاو والفانيليا والبندورة
 والاناناس والفايفلة ، وانواع عديدة من الفاصولياء والاقطان والقرعيات .
 وأخيرا ، عرف المايا الصفر ، أساس الحساب وأساس الرياضيات
 الحديثة بصورة غير مباشرة ، واستعملوه قبل خمسمائة سنة على الأقل
 من اكتشافه على يد العلماء الهنود الذين أخذته اوروبا منهم بواسطة
 العرب . وربما لهذا السبب كان تقويمهم ، اذا نظرنا اليه في عصر
 واحد ، أدق من تقويم عهد العالم القديم . ومسألة معرفة ما اذا كان
 نظام الانكا السياسي اشتراكيا او استبداديا أراق الى الآن مدادا كثيراً .
 لقد كان على أية حال ينتمي الى احداث الصيغ ومتقدما عدة قرون
 على الظاهرات الاوروية المنتمية الى النموذج ذاته . وتجديد

الاهتمام مؤخرًا بالسلم النباتي المسمى الكورار يذكر ، اذا دعت الحاجة ، بأن المعارف العلمية لسكان امريكا الاصليين ، التي تنطبق على عدد من المواد النباتية غير المستعملة في باقي العالم ، تستطيع ايضا تقديم اسهامات عظيمة لهذا العالم .

- ٦ -

تاريخ ساكن وتاريخ تراكمي

مناقشة المثال الامريكى السابق تدعونا الى امعان التفكير في الاختلاف بين « تاريخ ساكن » و « تاريخ تراكمي » . وإذا كنا منحنا امريكا امتياز التاريخ التراكمي ، أليس ذلك في الواقع لاننا ، لا اكثر نعرف لها بابوة عدد معين من الاسهامات التي اقتبسناها منها ، أو التي تشبه اسهاماتنا ؟ ولكن ماذا يكون موقفنا أمام حضارة تمسكت بتطوير بعض القيم الخاصة ، التي لا يمكن لاي منها ان تثير اهتمام حضارة الملاحظ ؟ أفلا يكون هذا الأخير ميالا لنعت هذه الحضارة بالسكون ؟ وبعبارات أخرى ، هل يتعلق التمييز بين شكلي التاريخ منوط بالطبيعة الذاتية للثقافات التي نطبقه عليها ، أو ألا ينجم عن منظور التمحور على وحدة حضارية الذي ننظر من خلاله دائماً لكي نقوم ثقافة مختلفة عن ثقافتنا ؟ قد نقصد هكذا بالثقافة التراكمية كل ثقافة تتطور في اتجاه شبيه بثقافتنا ، أي الثقافة التي ينطوي تطورها على دلالة في نظرنا ، في حين أن الثقافات الأخرى تبدو لنا ساكنة ، لا لأنها كذلك بالضرورة ، بل لأن خط تطورها لايعني لنا شيئاً ، ولا يمكن تقديره بعبارات منظومة الاحالات التي نستخدمها .

أن يكون الشأن على هذه الصورة فذلك ينتج عن فحص الشروط
— ولو بصورة مختصرة — التي نطبق فيها التمييز بين التاريخين ،
لا لبيان خصائص المجتمعات المختلفة عن مجتمعنا ، بل داخل هذا
المجتمع بالذات . وهذا التطبيق أكثر تواتراً مما يظن بعضهم . فالاشخاص
المسنون يعتبرون عادة التاريخ الجاري خلال شيخوختهم ساكناً ،
بالمقابلة مع التاريخ التراكمي الذي شهدته سنوات شبابهم . الفترة التي
تدنى نشاطهم فيها ، أو التي أصبحوا لا يؤدّون فيها أي دور ، تفقد
معناها : فلا يحدث فيها شيء أو أن ما يحدث فيها لا يتسم ، في نظرهم ،
إلا بسمات سلبية ؛ فيما يعيش أحفادهم في الفترة عينها بكامل الحماسة
التي فقدوها أجدادهم . وخصوص نظام سياسي لا يعترفون طوعاً بتطور
هذا النظام ؛ بل يدينونه جملة ويطرحونه خارج التاريخ على أنه نوع
من فاصل مرعب ، تستأنف الحياة مجراها في نهايته فقط . أما تصور
الانصراف فمختلف تماماً ، وهو أشد اختلافاً عندما يشاركون في سير
عمل جهاز الحكم مشاركة وثيقة وعلى مستوى عالٍ . إن التاريخية أو
على الأصح ، وفرة الأحداث في ثقافة أو سيرورة ثقافية ، تابعتان ،
لا لخصائص هذه الأحداث الذاتية ، بل لوضعنا حيالها ولعدد المصالح
المرهونة بها وتنوع هذه المصالح .

وهكذا يبدو التقابل بين ثقافات تقدمية وثقافات ذات عطالة
نتيجة في بداية الأمر عن اختلاف في التركيز المحرقي . فبالنسبة للملاحظ
بالمجهر ، الذي « ضبط » على مسافة معينة بدءاً من العدسة ، تبدو
الأجسام الواقعة قبل هذه المسافة أو بعدها ، ولو بفارق عدة أجزاء
من مئة جزء من المليمتر ، مشوشة ، وربما لا تظهر أبداً : فالمرء يرى
خلال هذه المسافة . وثمة مقارنة أخرى تسمح بكشف الوهم ذاته :

هي التي تستخدم لشرح عناصر نظرية النسبية . فللبرهان على أن بُعد انتقال الأجسام وسرعتها ليسا قيمتين مطلقتين ، بل مرتبطتين بموقع الملاحظ نذكر بأن سرعة القطارات وأطولها بالنسبة لمسافر جالس إلى نافذة قطار ، تتغير حسبما تنتقل هذه القطارات في اتجاه قطاره أو في اتجاه معاكس . وعليه فإن كل عضو من اعضاء الثقافة متضامن معها على نحو وثيق كعضامن هذا المسافر مع قطاره . ومنذ ولادتنا ، يُرسخ المحيط في اذهاننا ، بألف محاولة شعورية أولاً شعورية ، منظومة معقدة من الاحالات . مؤلفة من احكام قيمية ودوافع ومراكز اهتمام . بما في ذلك النظرة الانعكاسية التي تفرضها علينا التربية حول صيرورة معارفنا التاريخية ، والتي بدونها تصبح هذه الحضارة غير معقولة أو تبدو متناقضة مع التصرفات الفعلية . ونحن ننتقل تماماً مع منظومة الاحالات المشار إليها ، وتتعذر ملاحظة واقعات الخارج الثقافية الا من خلال هذه التشوهات التي تفرضها عليها هذه المنظومة ، هذا اذا لم يبلغ بها الأمر الى حد منعنا من ملاحظة أي شيء من هذه الواقعات الثقافية .

التمييز بين « الثقافات التي تتحرك » و « الثقافات التي لا تتحرك » يُشرح الى حد كبير باختلاف الوضع ذاته الذي يجعل قطاراً ماشياً يتحرك بالنسبة لمسافرنا أو لا يتحرك . مع فرق واحد بالتأكيد ستظهر اهميته حتماً في يوم بعيد ، ولكنه آت بلا ريب . يوم ستجري فيه محاولة لوضع نظرية عن النسبية ، معممة في اتجاه غير اتجاه آينشتاين . أعني منطبقة في آن واحد على العلوم الفيزيائية وعلى العلوم الاجتماعية : في العلوم الاولى وفي الثانية . كل شيء يبدو أنه يحدث بصورة متناظرة وإنما معكوسة فالمنظومات المتحركة في اتجاه ملاحظ العالم

الفيزيائي (كما يظن مثال المسافر) هي التي تبدو له ساكنة ، فيما تكون المنظومات الاسرع هي التي تتحرك في اتجاهات مختلفة . والعكس هو الصحيح بما يتعلق بالثقافات . إذ أنها تبدو لنا أكثر نشاطا عندما تنتقل في اتجاه ثقافتنا ، وساكنة عندما يختلف اتجاهها . ولكن قيمة عامل السرعة في حالة علوم الانسان مجازية فقط . ولجعل المقارنة صحيحة تجب الاستعاضة عنه بعامل الإعلام والدلالة . وعليه ، نحن نعلم أنه يمكن جمع معلومات عن قطار يتحرك بصورة متوازية لقطارنا وبسرعة مجاورة (فحص رؤوس المسافرين ، عدد المسافرين ، الخ .) أكثر مما يتسنى ذلك عن قطار يتجاوزنا او نتجاوزه بسرعة كبيرة ، أو يبدو لنا أقصر بقليل ما يسير في اتجاه آخر . وفي النهاية ، يمر سريعا جدا بحيث لانتفظ عنه الا بانطباع مبهم مجرد خال حتى من علامات السرعة ؛ إن القطار يقتصر على تشويش مؤقت لمجال النظر : انه لم يعد قطاراً ، انه لم يعد يعني شيئاً . فاذاً ، ثمة علاقة . على ما يبدو ، بين المفهوم الفيزيائي للحركة الظاهرة ومفهوم آخر يتعلق هو الآخر بالفيزياء وعلم النفس وعلم الاجتماع : مفهوم كمية الإعلام القابلة « للانتقال » بين شخصين أو جماعتين ، تبعاً لتنوع ثقافتهما تنوعاً كبيراً أو صغيراً .

عندما نميل الى وصف ثقافة بشرية بالجمود أو السكون ، يجب علينا أن نتساءل ما إذا كانت هذه الجمودية الظاهرة لانتجج عن جهلنا باهتماماتها الحقيقية الشعورية أو اللا شعورية ، وما اذا كانت هذه الثقافة ، نظراً لاختلاف معاييرها عن معاييرنا ، ليست . في نظرها لنا ، ضحية الوهم ذاته . بعبارة أخرى ، قد تبدو لبعضنا بعضاً مجردين مما يشير الاهتمام . لأننا ببساطة لانتشابه .

كرست الحضارة الغربية نفسها منذ قرنين او ثلاثة قرون لوضع وسائل آلية متزايدة القوة تحت تصرف الانسان . ولو اعتمدنا هذا المعيار لجعلنا من كمية الطاقة المتاحة لكل فرد دليلا على درجتي تطور المجتمعات البشرية الدنيا والعليا . وعندئذ تحتل الحضارة الغربية بشكلها الامريكى - الشمالى رأس القائمة وتليها المجتمعات الاوروبية والسوفياتية واليابانية ، ثم ، في المؤخرة ، مجموعة من المجتمعات الآسيوية والافريقية التي سرعان ماتصبح غير متميزة وعليه ، فان مئات المجتمعات أو آلاف المجتمعات المسماة « نامية » و « بدائية » ، التي تذوب في مجموعة غامضة عند النظر اليها من الناحية المذكورة اعلاه (والتي قلما تصلح لوصفها ، إذ أن خط التطور المشار إليه ينقصها او يحتل عندها مكانا ثانويا جدا) ، ليست مع ذلك متماثلة . وهي ، من نواح أخرى ، يقع بعضها في تقابل مع بعضها الآخر ؛ وبحسب وجهة النظر المختارة ننتهي إذن الى تصنيفات مختلفة .

أما إذا كان المعيار المعتمد هو مدى قدرة التغلب على البيئات الجغرافية الأكثر معاداة ، فلا شك في انتصار الاسكيمو من جهة والبدو من جهة ثانية . وقد تفوقت الهند على الحضارات الاخرى في اعداد منظومة فلسفية - دينية ، والصين في نمط من الحياة ، كلاهما خليق بان يخفف من النتائج النفسانية لفقدان التوازن الديوغرافي . وقبل ثلاثة عشر قرنا وضع الاسلام نظرية عن تضامن جميع أشكال الحياة البشرية : التقني والاقتصادي والاجتماعي والروحي ، لم يعثر الغرب عليها الا مؤخراً جداً مع بعض جوانب الفكر الماركسي ونشأة الانتولوجيا المعاصرة . ونحن نعلم المكانة السامية التي احتلها العرب بفضل هذه النظرية النبوية في حياة العصر الوسيط الفكرية . أما الغرب ،

سيد الآلات ، فيبرهن على معلومات أولية جدا عن استخدام موارد هذه الآلة السامية التي هي الجسد البشري . وبالعكس يتقدم الشرق والشرق الاقصى بآلاف السنين على الغرب في هذا المجال ، كما في مجال العلاقات بين المادي والمعنوي المرتبط به . فقد انتجا هذه المجموعات النظرية والعملية ، اليوغا . في الهند ، وتقنيات التنفس الصينية أو رياضة الاحشاء لدى قدماء فاووري . وللزراعة بدون أرض . التي اتجه الاهتمام إليها منذ بعض الوقت ، مارستها منذ عدة قرون بعض الشعوب البولينية ، التي استطاعت ايضا تعليم العالم فن الملاحة : ذلك العالم الذي شوشته بعمق في القرن الثامن عشر ، إذ كشفت له عن نموذج من حياة اجتماعية واخلاقية يتصف بانه أكثر حرية وكرما من كل ما كان يخطر ببال .

وبما يخص كل ما يدخل في إطار تنظيم الاسرة واضفاء الانسجام على العلاقة بين الجماعة العائلية والجماعة الاجتماعية . يحتل الاسترايون المتخلفون على الصعيد الاقتصادي : مكانا متقدما جدا بالنسبة لباقي البشرية بحيث يتطلب منهم منظومات القواعد ، التي أعدها بصورة واعية وتأملية ، أن يستعين المرء ببعض اشكال الرياضيات الحديثة . فهم الذين اكتشفوا حقا أن روابط الزواج تشكل الشبكة التي تبرز عليها المؤسسات الاجتماعية الأخرى ؛ لأن كثافة الروابط العائلية ، حتى في المجتمعات الحديثة ، التي يميل دور الاسرة فيها الى التقلص ، ليست أقل شدة : وإنما تضعف في دائرة اضيق حيث تأتي روابط أخرى . تهم اسراً أخرى ، تحل محلها حالا عند حدود هذه الدائرة . فتمفصل الاسر بواسطة زواجات متبادلة قد يؤدي الى تشكيل مفاصل واسعة بين بعض المجموعات ، أو مفاصل صغيرة بين مجموعات

عديدة جدا ، ولكن هذه المفصل ، سواء كانت صغيرة أو كبيرة . هي التي تحفظ البناء الاجتماعي كله وتعطيه مرونته . ولقد وضع الاستراليون : بطريقة واضحة احيانا ، نظرية هذه الآلية ، وبينوا المناهج الرئيسة التي تسمح بتحقيقها ، مع الحسنات والسيئات التي تتعلق بكل من هذه المناهج ، كما تجاوزوا صعيد الملاحظة الاختبارية ليرتقوا الى معرفة بعض القوانين التي تحكم المنظومة . بحيث اننا لانبالغ إذ نحیی فيهم لا رواد علم اجتماع الاسرة فحسب ، بل ايضا العاملين الحقيقيين على ادخال الدقة التأملية المطبقة في دراسة الواقعات الاجتماعية .

إن غنى الابداع الجمالي عند الميلانيزيين وجرأته ، وموهبتهم في دمج أشد نتائج فاعلية العقل اللا شعورية غموضا بالحياة الاجتماعية ، تشكل إحدى ارفع القمم التي بلغها الناس في هذه الاتجاهات . واسهام افريقيا أشد تعقيدا وأكثر غموضا أيضا ، لأن الانتباه إلى اهمية دورها على أنها بوثقة ثقافية للعالم القديم بدأ مؤخرا جدا : المكان الذي جاءت جميع التأثيرات للانصهار فيه لكي تنطلق ثانية أو لتبقى محفوظة ، وإنما متحولة دائما في اتجاهات جديدة . والحضارة المصرية ، واهميتها للبشرية معروفة ، يتعذر فهمها على أنها عمل مشترك بين آسيا وافريقيا ؛ والانظمة السياسية الكبرى لافريقيا القديمة ، وصياغاتها القانونية ومذاهبها الفلسفية التي ظلت مجهولة من الغربيين زمنا طويلا . وفنونها التشكيلية وموسيقاها ، التي تكشف بصورة منهجية جميع الامكانيات التي تقدمها كل وسيلة من وسائل التعبير ، كل ذلك أدلة على ماض في منتهى الابداع . ويتأكد هذا الماضي مباشرة من جهة ثانية ، بتحسين تقنيات البرونز والعاج القديمة ، التي تتجاوز من بعيد كل ما كان قد

حققه الغرب في هذه المجالات خلال الفترة نفسها . وقد سبق التذكير بالمساهمة الامريكية ، ولا تجدي العودة الى ذلك هنا .

على أن هذه الاسهامات المجزأة ليست هي التي يجب أن تسترعي الانتباه كثيراً لأنها تجازف باعطائنا فكرة زائفة من وجهين ، عن حضارة عالمية مؤلفة مثل ثوب آرلكان . لقد اسهبنا في عرض جميع الاسبقيات : الفينيقية للخط ، والصينية للورق والبارود والبوصلة ، والهندية للزجاج والفولاذ . . . وهذه العناصر أقل اهمية من طريقة كل جماعة في جمعها أو حفظها أو استبعادها . وما يؤلف أصالة كل من هذه الثقافات يكمن بالأحرى في طريقتها المعتمدة في حل المشكلات وفي جعل القيم موضوع تفكير ، قيم ، هي واحدة تقريبا في نظر جميع الناس : لأن جميع الناس بدون استثناء يملكون لغة وتقنيات وفن ومعارف وضعية ومعتقدات دينية وتنظيما اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا فليست هذه المعايير ، والحالة هذه ، واحدة بالنسبة لكل ثقافة ؛ وشيئا فشيئا تنكب الاتنولوجيا على الكشف عن الاصول الخفية لهذه الخيارات بدلا من وضع قائمة جرد بسمات منفصلة .

— ٧ —

مكان الحضارة الغربية

ربما ستظهر بعض الاعتراضات على هذه البرهنة بسبب طابعها النظري . فقد يقال إن الثقافات عاجزة على صعيد منطق مجرد ، عن تقييم بعضها بعضا على نحو صحيح . لأن الثقافة لاتستطيع الهرب من نفسها وأن تقديرها يبقى بالتالي سجين نزعة نسبية عديمة الجدوى . ولكن ، انظروا حولكم ، وتنبهوا لما يحدث في العالم منذ قرن . وستنهار

جميع تأملاتكم. الحضارات لاتنظر منغلقة على نفسها . بل تعرف ،
الواحدة تلو الأخرى ، بتفوق واحدة منها ، هي الحضارة الغربية .
أفلا نرى أن العالم بأكمله يقتبس منها تدرجيا تقنياتها ونمط
حياتها وتسالياتها وحتى ألبستها ؟ مثلما كان ديوجين يثبت الحركة
ماشياً ، فان سير الثقافات البشرية نفسه ، من مجموعات آسيا الواسعة
الى القبائل النائية في مجاهل غابات البرازيل أو افريقيا ، هو
الذي يثبت ، بالتقاء اجماعي لامثيل له في التاريخ ، تفوق أحد أشكال
الحضارة البشرية على جميع اشكالها الاخرى : ذلك أن ماتأخذها البلدان
« النامية » على البلدان الاخرى في الجمعيات الدولية ، ليس اصفاء
الصبغة الغربية عليها ، بل التباطؤ في اعطائها الوسائل التي تساعدنا على
هذا الاصفاء .

وهنا النقطة الحساسة في مناقشتنا ؛ لعل الرغبة في الدفاع عن اصالة
الثقافات البشرية ضدّ هذه الثقافات لايجدي شيئا . أضف أنه يصعب
جدلا على الانتولوجي ان يعطي تقديراً عادلاً لظاهرة كظاهرة اصفاء
الكلية على الثقافة الغربية وذلك لعدة اسباب . أولاً ، إن وجود حضارة
عالمية واقعة فريدة في التاريخ على الارجح ، أو يجب البحث عن سابقتها
في « ما قبل تاريخ » بعيد لانعرف عنه شيئا تقريبا . ثم هنالك شك كبير
يخيم على قوام الظاهرة موضوع البحث والواقع أن الحضارة الغربية
تميل للانتشار في العالم منذ قرن ونصف القرن ، إما بصورة كلية ،
وإما ببعض عناصرها الاساسية كالتصنيع ؛ وأن هذه المحاولة ، في
نطاق سعي الثقافات الاخرى الى الاحتفاظ بشيء من تراثها التقليدي ،
تقتصر عادة على البنات الفوقية ، أي على الجوانب الاكثر هشاشة ،
التي يمكن افراض اكتساحها بالتحويلات العميقة التي تتحقق .

ولكن الظاهرة جارية : ونحن لانعلم نتيجتها بعد . فهل ستنتهي الى اضافة طابع الحضارة الغربية على المعمورة اضافة كاملا بنسختين روسية أو امريكية ؟ وهل ستظهر أشكال توفيقية كما نلاحظ امكانية ذلك بما يتعلق بالعالم الاسلامي والهند والصين ؟ أم هل تقارب حركة المدّ نهايتها الآن ، وعمّا قليل تنعكس في طريق الانحسار من حيث أن العالم الغربي يوشك على الرزوح ، كالوحوش ماقبل التاريخية ، تحت انتشار مادي يتنافى مع الآليات الداخلية التي تؤمّن وجوده ؟ سنحاول ، إلى جانب أخذ جميع هذه التحفظات بعين الاعتبار تقويم السيورة التي تجري تحت بصرنا ، والتي نحن بصورة شعورية اولا شعورية فاعلوها أو مساعلوها أو ضحاياها .

سنبدأ بالإشارة الى أن هذا الانخراط في نمط الحياة الغربي ، أو في بعض مظاهره ، لا يتم بالعفوية التي يعتقدونها الغربيون . بل ينتج عن غياب الاختيار أكثر مما ينتج عن قرار حرّ . فقد أقامت الحضارة الغربية جنودها ووكالاتها التجارية ومزارعها ومبشرها في العالم بأسره ، وتدخلت بصورة مباشرة أو غير مباشرة في حياة الشعوب الملونة ؛ وقلبت رأسا على عقب اسلوب حياة هذه الشعوب التقليدي ، إما بفرض طريقة حياتها نفسها ، وإما باحداث شروط كانت السبب في انهيار الكادرات الموجودة بلون تعويضها بأي شيء آخر . ومن هنا ماكان على الشعوب الخاضعة أو المفككة إلا أن تقبل الحلول البديلة المعروضة عليها ، أو أن تأمل ، عند عدم استعدادها لذلك . في الاقتراب منها الى حد يوفر لها القلوة على محاربتها في المجال ذاته فأمام غياب هذا التفاوت في نسبة القوى ، لا تستسلم المجتمعات بمثل هذه السهولة ؛ بل يقترب تصورها للعالم من تصور القبائل الفقيرة في شرقي البرازيل .

التي كان لدى الانتوغرافي كورت نيموينداجو المهارة في أن يجعلها
تنبأه ، والتي كان أفرادها ، كلما عاد إليهم بعد اقامة في المراكز
المدنية ، ينتحبون شفقة عليه عند تصور الآلام التي كانوا يفترضون
أنه عاناها بعيدا عن قريتهم ، المكان الوحيد الذي تستحق الحياة ، في
نظرهم . أن تعاش فيه .

غير أننا ، اذ نبدي هذا التحفظ ، لم نفعل سوى أننا غيرنا وجهة
المسألة . فإذا لم يكن الرضى هو الذي يبرر التفوق الغربي ، أفلا يكون
مبرره عندئذ هذه الطاقة الكبيرة التي يملكها والتي أتاحت له على وجه
الدقة انتزاع الرضى ؟ نصل هنا إلى الصخر . ذلك أن هذا التفاوت
في القوة لم يعد من ميدان الذاتية الجماعية ، مثل واقعات الالتحاق
بنمط الحياة الغربي الذي كنا قد ذكرناه قبل قليل . تلك ظاهرة موضوعية ،
والاستعانة بأسباب موضوعية هي وحدها التي تستطيع شرحها .

ليس المقصود هنا الشروع في دراسة فلسفة الحضارات ؛ ذلك ان
النقاش في طبيعة القيم التي تنادي بها الحضارة الغربية قد يملأ مجلدات .
وسنقتصر على أكثر هذه القيم وضوحاً ، أي أقلها عرضة للتراجع .
وهي تؤول ، على مايلسو ، إلى اثنتين : من جهة ، تحاول الحضارة
الغربية : حسب تعبير ليسلي هوايت ، الاستمرار في تنمية كمية الطاقة
المتاحة للفرد الواحد ؛ ومن جهة أخرى حماية الحياة البشرية وإطالتها
وإذا شئنا الاختصار ، سنعتبر المظهر الثاني شرطاً لاول إذ أن كمية
الطاقة المتوفرة تزداد ، بالقيمة المطلقة ، مع مدة الوجود الفردي
وكماله . ولاستبعاد كل مناقشة ، سنقول ايضاً ان هاتين الخاصيتين قد
تترافقان بظواهرات معدلة تستخدم بمثابة نوع من مكبح : هكذا المذابح

الكبرى المتمثلة في الحروب العالمية والتفاوت الذي يحكم توزيع الطاقة المتوفرة بين الافراد وبين الطبقات .

أما وقد فرضنا ذلك ، فسرعان مانتبين انه اذا كانت الحضارة الغربية قد عكفت ، في الواقع على هذه المهام بضرب من التشبثية ربما يكمن ضعفها فيها ، فهي ليست الوحيدة بالتأكيد . ذلك أن المجتمعات البشرية كافة ، منذ أقدم الازمنة ، عمات في الاتجاه نفسه . وأن المجتمعات البعيدة جدا والقديمة جداً ، التي يطيب لنا اليوم أن نساوئها بالشعوب « المتوحشة » هي التي حققت أكثر الانجازات حسما في هذا المجال . وفي الوقت الحاضر تشكل هذه الانجازات دائماً القسم الاعظم مما نسميه حضارة . ونحن لانزال في تبعية للإكتشافات العظيمة التي ميزت مانسميه بدون أية مبالغة الثورة النيوتيتية : الزراعة وتربية الماشية وصناعة الفخار والنسيج . . . ولم نفعل منذ ٨٠٠٠ سنة أو ١٠٠٠٠ سوى ادخال بعض التحسينات على « هذه الفنون الحضارية » .

صحيح أن بعض المفكرين مبالون على نحو مكثّر إلى وقف امتياز الجهد والذكاء والتخيل على المكتشفات الحديثة ، فيما ينسبون تلك التي حققتها البشرية في عهدها الممجى إلى الصدفة ولايعترفون لها إلا بالقليل من الفضل في ذلك . هذا الضلال يبدو لنا من الخطورة والشيوع ، ومن شأنه أن يحول دون تكوين رأي صحيح عن العلاقة بين الثقافات ، بحيث نعتقد بضرورة تبديده تماماً .

— ٨ —

المصادفة والحضارة

نقرأ في مطولات الانتولوجيا — وليست هي الأقل — أن الانسان

يدين بمعرفة النار إلى مصادفة الصاعقة أو حريق في الغابات وأن اكتشاف طريقة مشوية عرضاً في هذه الظروف كشفت له طبخ الاطعمة ؛ وأن اختراع صناعة الفخار ناجم عن نسيان كريمة من صلصال في جوار موقد . ويقال إن الانسان عاش في البداية في نوع من عصر ذهبي تكنولوجي ، كانت الابتكارات تجنى فيه بسهولة شبيهة بقطف الثمار والازهار ، فيما ادّخرت متاعب الحدود اشراقات العبقريّة للرجل المعصري .

هذه النظرة الساذجة تنتج من جهل مطبق بتعقيد العمليات التي تطوي عليها اكثر التقنيات أولية ، وبتنوع هذه العمليات . فلصنع أداة فعالة من الحجر المنحوت ، لا يكفي الضرب على حصاة إلى أن تصبح لامعة . فقد اتضح ذلك جيداً عند محاولة تقليد النماذج الرئيسة للادوات ما قبل التاريخية . وعندئذ — وكذلك عند ملاحظة التقنية ذاتها عند الشعوب التي مازالت تستعملها — تمّ اكتشاف تعقد الطرق الضرورية ، والتي تذهب احياناً الى حد التمهيد لذلك بصنع « أجهزة نحت » حقيقية : مطارق ذات ثقل متوازن لمراقبة الصدم واتجاهه ؛ أجهزة لتخفيف الصدم تجنباً لافساد اللمعان بفعل الاهتزاز . كما تلزم مجموعة واسعة من المفاهيم عن منشأ المواد المستخدمة وطرق قلعها ومقاومتها وتركيبها . وكذلك يلزم تدريب عضلي مناسب ومعرفة « المهارات اليدوية » الخ ؛ باختصار « طقس » حقيقي يطابق ، مع تبديل مايجب تبديله ، مختلف أقسام العدانة .

وكذلك تستطيع الحرائق الطبيعية أحياناً الشواء أو التحميص ؛ ولكننا نتصور بصعوبة بالغة (ماخلا حالة الظاهرات البركانية ، ذات التوزع الجغرافي المحدود) امكان قيامها بالسلق أو الطبخ على البخار .

وعليه ، ليست طرق الطبخ هذه أقل انتشاراً من الأخرى . وبالتالي .
لا يحق لنا ان نستبعد الفعل الابداعي الذي تطلبتة الطرق الاخيرة بالتأكيد
عندما نريد شرح الطرق الأولى .

تقدم صناعة الفخاريات مثالا ممتازا . لأن ثمة اعتقادا شائعا يزعم
أنه لاشيء اسهل من صنع قلعة من الصلصال وتجميدها بالنار .

فلنحاول . يلزم اولاً اكتشاف الصلصال الذي يصلح للشيء .
وعليه لو تطلب ذلك عددا كبيرا من الشروط الطبيعية لما كان أي واحد
منها كافيا ، لأن الصلصال غير الممزوج بجسم جامد مختار حسب هذه
المميزات الخاصة ، لا يعطي بعد شيه وعاء صالحاً للاستعمال . وينبغي
إعداد تقنيات القوالب التي تنتج تحقيق تجربة المحافظة على توازن جسم
لدن « لايتماسك » خلال وقت لا بأس به وتكييف هذا الجسم . في
الوقت نفسه . ويجب اخيراً اكتشاف الوقود الخاص ، وشكل الموقد ونمط
الحرارة ومدة الشيء التي تجعله متينا وكثيما ، خلال جميع عقبات
الانقصاصات والتفتتات والشبهات . وفي وسعنا تقديم امثلة كثيرة .

هذه العمليات اكثر وأعقد من أن تستطيع المصادفة شرحها . وكل
منها على انفراد لا تعني شيئا ، وتركيبها المتخيل والمراد والمطلوب والمجرب ،
هو وحده الذي يضمن النجاح فالمصادفة موجودة بالتأكيد ولكنها
لا تعطي بذاتها أية نتيجة لقد ألم العالم الغربي بوجود الكهرباء — المكشفة
صدفة على الأرجح — في اثناء ٢٥٠٠ سنة تقريبا ، ولكن هذه المصادفة
كان لا بد لها من أن تبقى عقيمة حتى زمن للجهود المقصودة التي وجهتها
فرضيات امثال أمبير وفاراداي . ودور المصادفة في اختراع التلوس
والمرتدة (*) والسبطانة ، وفي نشأة الزراعة وتربية الماشية ليس اكبر

أكبر بكثير من دورها في اكتشاف البنسلين الذي نعلم مع ذلك أنها لم تكن غائبة عنه . فاذن ينبغي أن نميز بعناية انتقال تقنية من جيل إلى آخر ، انتقال يتم دائماً بسهولة نسبية بفضل الملاحظة والتدريب اليومي وخلق - أو تحسين - التقنيات داخل كل جيل . وهذه التقنيات تتطلب دائماً من بعض الأفراد القدرة التخيلية ذاتها والجهود العنيدة نفسها ، أيا كانت التقنية الخاصة التي هي في متناول نظرنا . والمجتمعات التي نسميها بدائية ليست أفقر من المجتمعات الأخرى بامثال باستور وباليسي (١)

سنعثر عما قليل على المصادفة والاحتمال وإنما في مكان آخر وبدور آخر . وسوف لا نستخدما لشرح نشأة الابتكارات الجاهزة شرحاً كسولاً ، بل لتفسر ظاهرة تقع على مستوى آخر من الواقع على الرغم من مقدار من التخيل والاختراع والجهد الخلاق ، مقدار لدينا ما يدعو إلى افتراض أنه ثابت على وجه التقريب خلال تاريخ الإنسانية ، فإن هذا التركيب لا يحدد التبدلات المفاجئة الثقافية الهامة إلا في بعض الفترات وفي بعض الأماكن . ذلك أن العوامل النفسية البحتة لا تكفي للوصول إلى هذه النتيجة : ينبغي أن تكون العوامل النفسية ماثلة في البداية ، مع اتجاه مماثل ، لدى عدد كاف من الأفراد لكي يضمن المبدع وجود جمهور في الحال ، وهذا الشرط نفسه منوط باجتماع عدد كبير من عوامل أخرى ، من نوع تاريخي واقتصادي وسوسولوجي . فلشرح الاختلافات في مجرى الحضارات ، ننتهي إذن للاستناد إلى مجموعات اسباب معقدة جداً ومتقطعة جداً بحيث

(١) انظر الفكر المتوحش ، ص ٢١ - ٢٥ .

تتعذر معرفتها ، إما لاسباب عملية ، وإما لاسباب نظرية كظهور الاضطرابات المرتبطة بتقنيات الملاحظة بصورة يتعذر تحاشيها . في الواقع يستدعي حل هذه العقدة المتشابكة اخضاع المجتمع المعني (وكذلك العالم الذي يحيط به) الى دراسة اتنوغرافية اجمالية تغطي تاريخه كله . وحتى بدون التذكير بضخامة المشروع ، نعلم أن الاتنوغرافيين ، العاملين مع ذلك على صعيد مصغر جدا مقيدون غالبا في ملاحظاتهم بفعل التغيرات الدقيقة التي يكفي وجودهم وحده لادخالها في الجماعة البشرية موضوع دراستهم . وعلى مستوى المجتمعات المعاصرة ، نعلم أيضا أن استطلاعات الرأي العام تحوّل اتجاه هذا الرأي من جراء استخدام هذه الاستطلاعات ذاته ، إذ توقظ بين السكان عامل تأمل في الذات لم يكن موجوداً من قبل .

يبرر هذا الوضع إدخال مفهوم الاحتمال في العلوم الاجتماعية ، والمائل منذ زمن طويل في بعض فروع الفيزياء والديناميكا الحرارية مثلا . وسنعود إلى ذلك ؛ أما الآن فيكفي التذكير بأن تعقيد الاكتشافات الحديثة لا ينتج عن اكبر تواتر في العبقرية ، أو عن أفضل جاهزية لها ، لدى معاصرنا . بالعكس تماما ، إذ أننا وجدنا ، خلال القرون ، ان الجيل لا يحتاج ، في تقدمه ، إلا إلى إضافة وفر ثابت الى رأس المال المتقل إليه من الاجيال السابقة . اننا ندين لهذه الاجيال بتسعة أعشار ثروتنا ، بل أكثر من هذه النسبة ، فيما لو حددنا ، كما فعل بعضهم ، تأريخ ظهور الاكتشافات الرئيسة بالقياس الى تأريخ بداية الحضارة التقريبي . فعندئذ نبين ان الزراعة تنشأ خلال مرحلة حديثة تطابق ٢٪ من هذه المدة ؛ والعدانة ٧,٠٪ والابجدية ٣٥,٠٪ ، وفيزياء غاليله ٣٥,٠٪ ، والدائرية ٠,٠٩٪ (١) . وثورة الغرب العلمية والصناعية

(١) ليسلي هوايت ، علم الثقافة ، ص ٣٥٦ .

تدرج بكاملها في فترة تساوي نصف جزء من ألف تقريبا من حياة البشرية المنصرمة . ومن هنا يلزم الاحتراس قبل الجزم بأن هذه الثورة صائرة الى تغيير دلالة البشرية تغييراً تاماً .

ومع ذلك يبقى من الصحيح أن الحضارة الغربية — وهذه هي الصياغة النهائية التي نعتقد أن بوسعنا أن نمناها لمشكلتنا — بدت ، من ناحية الابتكارات التقنية (والتفكير العلمي الذي يجعلها ممكنة) ، أكثر انصافاً بالتراكم من الحضارات الأخرى ، وأنها بعد ان احتازت ، كما احتاز غيرها ، على الرأس مال البدئي المنتقل من العصر الحجري الأخير ، أتقنت ادخال بعض التحسينات (الكتابة الابدجية ، وعلم الحساب . وعلم الهندسة) . التي سرعان ما نسيت بعضها مع ذلك ؛ ولكنها بعد جمود يمتد اجمالاً على ألفي سنة أو ٢٥٠٠ سنة (من الألف الأولى قبل الميلاد الى القرن الثامن عشر تقريباً) ، ظهرت بمثابة مركز ثورة صناعية ، كانت الثورة خلال العصر الحجري الأخير وحدها ، باتساعها وكليتها وأهمية نتائجها ، قد قدمت معادلاً لها في الماضي .

وبالتالي ، فقد أتقنت البشرية ، مرتين في تاريخها . وبفواصل عشرة آلاف سنة ، تراكم وفرة من الابتكارات المتجهة في الاتجاه نفسه ؛ وقد تركّز هذا العدد من جهة ، وهذا الاستمرار من جهة ثانية في فترة قصيرة بما فيه الكفاية لكي تتم ضروب من التأليف التقني الرفيع ، ضروب من التأليف أحدثت تغييرات هامة في العلاقات التي يقيمها الانسان مع الطبيعة ، ويسرّت بلورها حدوث تغييرات أخرى . إن صورة تفاعل مسلسل ، انطلقت بفعل أجسام خافزة ، تسمح بتوضيح هذه السيرة التي تكررت مرتين حتى الآن ، ومرتين فقط في تاريخ البشرية . فكيف جرى ذلك ؟

اولاً ، لا يغيب عن البال أن ثورات أخرى ، تتصف بصفات التراكم ذاتها ، أمكن أن تقوم في امكنة وازمنة أخرى ، ولكن في مجالات مختلفة من مجالات الفعالية البشرية . وقد شرحنا أعلاه أن ثورتنا الصناعية الخاصة مع ثورة العصر الحجري الاخير (التي سبقتها في الزمن ولكنها تتعلق بالاهتمامات ذاتها) هما الوحيدتان اللتان يمكن أن تظهرا لنا انهما تراكمتان لأن منظومة إحالاتنا تسمح بقياسهما . أما جميع التغيرات الاخرى ، التي حدثت بالتأكيد ، فلا تظهر الا بشكل اجزاء ، أو في منتهى التشويه . ولا يمكن أن تأخذ معنى في نظر الرجل الغربي المعاصر (ليس كامل معناها على أية حال) ؛ وحتى يمكن أن يعتبرها غير موجودة .

ثانياً ، إن مثال ثورة العصر الحجري الأخير (الوحيدة التي يتوصل الرجل الغربي المعاصر الى تصورها بوضوح كاف) يجب أن يلهمه شيئاً من التواضع بما يتعلق بالتفوق الذي استهوته المطالبة به لصالح عرق أو منطقة أو بلد . نشأت الثورة الصناعية في أوروبا الغربية ؛ ثم ظهرت في الولايات المتحدة ، وبعد ذلك في اليابان ، ومنذ ١٩١٧ تتسرع في الاتحاد السوفياتي ، وستنبثق غداً في مكان آخر ؛ ومن نصف قرن الى آخر تذكيتها فار جديدة في هذا المركز أو ذاك من مراكزها . فماذا تصبح على صعيد آلاف السنين مسائل الاسبقية التي نستخلص منها هذا القدر من الخلاء ؟

ما بين الف سنة أو الفين تقريباً انطلقت ثورة العصر الحجري الاخير في آن واحد في حوض بحر ايجيه ومصر والشرق الادنى ووادي الهندوس والصين ، ومنذ استعمال الفحم ذي النشاط الاشعاعي في تحديد العصور الاثرية ، نطن أن العصر النيوليتي الامريكي ، الأكثر

قدما مما كانوا يخسبونه في الماضي ، لم يبدأ في وقت متأخر جدا عن ظهوره في العالم القديم . ومن المحتمل أن ثلاثة أودية صغيرة أو أربعة تستطيع المطالبة ، في هذه المباراة ، بأسبقية عدة قرون . فما الذي نعرفه اليوم عن ذلك ؟ وبالمقابل نحن على يقين من أن مسألة الأسبقية لاتطوي على أية أهمية لأن ظهور التغييرات التكنولوجية ذاتها (التي تبتعتها تغييرات اجتماعية عن كثب) ظهوراً متزامناً على اقاليم بهذا الاتساع وفي مناطق بهذا الانعزال ، يثبت جيداً أنها لم تكن منوطة بعبقرية عرق أو ثقافة ؛ بل بشروط عامة جداً بحيث تقع خارج شعور الناس . فلنكن اذن على يقين من أن الثورة الصناعية ، لو لم تكن ظهرت أولاً في أوروبا الغربية والشمالية ، لظهرت ذات يوم في مكان آخر من الكرة الأرضية . وإذا وجب ، كما هو محتمل ، أن تمتد الى مجمل الأرض المعمورة ، فان كل ثقافة ستدخل فيها مزيداً من الاسهامات الخاصة التي سيعتبر مؤرخ آلاف السنين المقبلة ، بحق ، أن التساؤل عن معرفة من يستطيع الادعاء بأسبقيتها بقرن أو قرنين ، من الامور التافهة .

أما وقد طرحنا ذلك ، يلزمنا ادخال تحديد جديد ، إن لم يكن على صحة التمييز بين تاريخ ساكن وتاريخ تراكمي ، ففي الأقل على دقة هذا التمييز . فليس هذا التمييز ، كما قلنا من قبل ، ذا علاقة بمصالحنا فحسب ، بل انه لايفلح في أن يكون واضحاً . ففي حالة الابتكارات التقنية ، من المحقق أن أية فترة أو أية ثقافة ليست ساكنة قطعاً . فجميع الشعوب تملك ، وتحول ، وتحسّن ، أو تنسى تقنيات على درجة من التعقيد تسمح لها بالسيطرة على بيئاتها ؛ ولولا ذلك لانقرضت منذ وقت طويل . فالاختلاف اذن لايقوم بين تاريخ تراكمي وتاريخ غير تراكمي ؛ ذلك أن كل تاريخ يتصف بأنه تراكمي مع اختلافات

في الدرجة . نحن نعلم مثلا أن الصينيين القدامى والاسكيمو قطعوا أشواطاً بعيدة في الفنون الآلية ؛ وكان يلزمهم القليل ليصلوا إلى حد انطلاق « التفاعل المسلسل » الذي يحدد الانتقال من نموذج حضاري إلى آخر . ومثال بارود المدفع معروف . كان الصينيون قد توصلوا إذا تكلمنا بصورة تقنية ، إلى حل جميع المشكلات التي طرحها ، باستثناء مشكل استخدامه بقصد الحصول على نتائج ضخمة . وكان قدماء المكسيك لا يجهلون الدولاب ، كما يقال غالباً ، فكانوا يعرفونه جيداً في صنع حيوانات ذات عجلات صغيرة مخصصة للأطفال ؛ وربما كان سيكفيهم القيام بمحاولة إضافية لحيازة العربة .

وعلى ذلك ، فإن مسألة الندرة النسبية (بالنسبة لكل منظومة إحالات) للثقافات « الأكثر اتصافاً بأنها تراكمية » بالقياس إلى الثقافات « الأقل اتصافاً بأنها تراكمية » تؤول إلى مشكل معروف يتعلق بحساب الاحتمالات أنه المشكل ذاته الذي يكمن في تحديد الاحتمال النسبي لترتيب معقد بالقياس إلى ترتيبات أخرى من النموذج نفسه ، وإنما أقل تعقيداً . ففي لعبة الروليت مثلاً ، قد تتواتر سلسلة مؤلفة من رقمين متعاقبين (٨٧ ، ١٣ ، ٣٠) ؛ أما السلسلة المؤلفة من ثلاثة أرقام متعاقبة فهي نادرة ، وندر منها السلسلة المؤلفة من أربعة أرقام . وأما السلسلة المؤلفة من ستة أرقام متعاقبة أو سبعة أو ثمانية فقد لا تتحقق سوى مرة من أصل عدد كبير جداً من الرميات . وإذا تركّز اهتمامنا حصراً على سلسلات طويلة (مثلاً إذا راها على سلسلات من خمسة أعداد متعاقبة) ، فإن السلسلات الأقصر ستصبح في نظرنا معادلة لسلسلات غير مرتبة . وهذا يعني نسيان عدم تمييزها من سلسلاتنا إلا بقيمة كسرية ، وأنها ، منظورة من زاوية أخرى ، تقدم على

الأراجيح اطرادات كبيرة . ولتتابع المقارنة ايضا . إن اللاعب ، الذي ينتقل جميع أرباحه الى سلسلات تزداد طولاً قد ييأس ، بعد آلاف أو ملايين المحاولات ، من عدم تحقيق سلسلة مؤلفة من تسعة ارقام متعاقبة ، ويذهب به الظن إلى أنه أحسن صنعا حين توقف في وقت مبكر . وما قيل ، مع ذلك ، إن لاعبا آخر ، يتبع صيغة الرهان ذاتها ، ولكن على سلسلة من نموذج آخر (مثلا ، نوع من التناوب بين الأحمر والأسود ، الشفع والوتر) ، لا يرحب بترتيبات مهمة لم يجد اللاعب الاول فيها سوى الفوضى . إن البشرية لا تتطور في اتجاه وحيد . وإذا بدت على صعيد ما ساكنة أو حتى منكفئة فلا يعني ذلك أنها ، من وجهة نظر أخرى ، لم تكن مقرأاً لتحولات كبيرة .

إن فيلسوف القرن الثامن عشر الانجليزي الكبير هيوم عكف ذات يوم على الكشف عن المشكل المزيف الذي يطرحه كثير من الناس على انفسهم عندما يهتمون بمعرفة سبب عدم تمتع جميع النساء بالجمال ، واقتصاره على عدد قليل منهن . وهو يبرهن بسهولة على أن المسألة مجردة من المعنى . او كانت جميع النسوة بجمال أحلاهن على الأقل ، لوجدناهن مبتذلات ولادخرن نعتنا للاقلية الصغيرة التي تتجاوز النموذج الشائع . وكذلك الشأن عندما نهتم بنوع من التقدم ، فاننا ندخر فضله للثقافات التي تحققه على أرفع الدرجات ، فيما تبقى بدون اكتراث أمام الثقافات الأخرى . ولهذا فان التقدم لا يكون ابدا سوى أقصى التقدم في اتجاه يحدده مسبقا ذوق كل إنسان .

تعاون الثقافات

واخيراً ينبغي بحث مشكلتنا من خلال مظهر أخير . إن لاعبا ، كذلك الذي تحدثنا عنه في الفقرات السابقة ، لا يراهن الا على أطول السلسلات (أيا كانت طريقته في تصورها) ، لا بد أنه صائر إلى الافلاس . وليس الشأن كذلك بما يتعلق بتكتل من المراهنين يلعبون السلسلات نفسها بالقيمة المطلقة ، ولكن على عدة آلات روليت ، ومع منح الجميع حق المشاركة في الأرباح التي تحققها ترتيبات كل لاعب منهم . ذلك انني لو كنت بحاجة الى رقم ٢٣ لاكمال سلسلتي المؤلفة من الرقمين ٢١ و ٢٢ ، لكانت فرصة الرقم المشار إليه في الفوز على عشرة طاولات اكبر منها على طاولة واحدة بالتأكيد .

وعليه ، يشبه هذا الوضع إلى حد كبير وضع الثقافات التي توصلت الى انجاز اكثر اشكال التاريخ تراكمية . فهذه الاشكال المتطرفة لم تكن ابدا من صنع ثقافات معزولة ، بل من صنع ثقافات نسقت كل منها عمداً او اضطراراً ألعابها وحقت بوسائل متنوعة (هجرات ، اقتباسات مبادلات تجارية ، حروب) هذه التكتلات التي تخيلنا نمطها قبل قليل . وهنا انما نمس باصبعنا ما يتضمنه التصريح بتفوق ثقافة على أخرى من لا معقولة . لأنها لو كانت واحدة ، لما امكن أن تكون « متفوقة » ؛ وشأنها في ذلك شأن اللاعب المنفرد ، فلا تفوز أبداً الا في سلسلات صغيرة مؤلفة من عدة عناصر فقط ، واحتمال « فوز » سلسلة طويلة في تاريخها (بدون استبعادها نظريا) ضعيف جدا بحيث يجب أن تمتلك وقتا أطول بكثير من الوقت الذي يتحدد به تطور

البشرية الاجمالي لكي تأمل في رؤية تحققها . ولكننا قلنا قبل ذلك إن أية ثقافة ليست وحيدة ؛ بل ترتبط دائماً في رباط تحالفي مع ثقافات أخرى ، وهذا هو مايسمح لها ببناء سلسلات تراكمية . إن احتمال ظهور سلسلة طويلة بين هذه السلسلات يتعلق طبعاً باتساع نظام التحالف ومدته وقابلية تغيره .

ثمة نتيجتان تنفرعان من هذه الملاحظات .

لقد تساءلنا مراراً خلال هذه الدراسة كيف يتفق أن البشرية ظلت ساكنة طوال تسعة اعشار تاريخها وحتى اكثر من ذلك : عمر الحضارات الأولى مئتا الف الى خمسمائة ألف سنة ، فيما تتحول شروط الحياة خلال العشرة آلاف سنة الأخيرة . وإذا صح تحليلنا ، فليس ذلك لأن انسان العصر الحجري القديم كان أقل ذكاء وأقل موهبة من خلفه انسان العصر الحجري الأخير ، بل لأن ترتيبا من الدرجة ٦ في التاريخ البشري . امضى مدة م لكي يفوز ، وربما كان في الامكان أن يحدث قبل ذلك أو بعده . والواقعة ليس لها من الدلالة أكثر مما لعدد المحاولات التي يجب على اللاعب أن يقوم بها للوصول الى ترتيب معين فهذا الترتيب قد يحصل من المحاولة الاولى او الالف او المليون ، اولا يحصل ابدا . ولكن البشرية ، شأنها شأن اللاعب ، لا تتوقف عن المضاربة طوال هذا الوقت . فبلا قصد دائما ، وبدون ادراك تام ابداً ، « تعدّ مشاريع » ثقافية وتندفع في « عمليات حضارة » لا تتكامل دائما بالنجاح . وهي تارة تمس الفوز ، وطوراً تعرّض المكتسبات السابقة للخطر . والتبسيطات الكبيرة التي يجيزها جهلنا بمعظم جوانب المجتمعات ما قبل التاريخية تسمح بتوضيح هذا الطريق المتعثر والمتشعب . لأنه لاشيء أكثر تأثيراً من هذه التغيرات التي تقود من الذروة اليفالوازية

الى سطحية العصر الحجري الاوسط ، ومن الاشراقين الاورينياسى والحجري الاعلى الى خشونة المجدي ، ثم الى المفارقات القصوى التي يتدمها مختلف مظاهر العصر الحجري الاوسط .

مايصح في الزمان لايقبل صحة في المكان ، وإنما ينبغي أن يظهر بطريقة أخرى . إن الفرصة التي تمنح أمام ثقافة ما لتجميع هذه المجموعة المعقدة من الابتكارات التنوع التي نسميها حضارة ، مرتبطة بعدد الثقافات وتنوع هذه الثقافات التي تشترك معها — اضطرابا في معظم الاحيان — باعداد استراتيجية مشتركة . نقول عدداً وتنوعاً . والمقارنة بين العالمين القديم والجديد عشية الاكتشاف توضح جيداً هذه الضرورة المزوجة .

كانت اوروبا بداية عصر النهضة مكان التقاء مختلف التأثيرات واندماجها : التقاليد اليونانية والرومانية والجرمانية والانجلوساكسونية ، والتأثيرين العربي والصيني . ولم تكن اتصالات امريكا ما قبل الكولومبية في مجال الثقافة أقل كمية ، إذ كانت الثقافات الامريكية تقيم علاقات فيما بينها ، وتشكل الامريكنتان معاً قارة شاسعة . ولكن ، فيما كانت الثقافات التي تتفاعل على الارض الاوروبية ، ثمرة تنوع عمره عدة عشرات آلاف السنين ، لم تجد ثقافات امريكا الاحداث ، متسعا من الوقت للتفرع ؛ وهي تقدم لوحة اكثر تناسقا . ولهذا فان جوانب الثقافة المختلفة في المكسيك أو البيرو ، ربما كانت أقل تمفصلا ، مع أنه لايمكن القول إن مستواهما الثقافي كان ، عند الاكتشاف ادنى من المستوى الاوروبي (وحتى أنه كان أعلى منه في بعض النواحي) . وعلى الرغم من النجاحات المدهشة التي حققتها الحضارات ما قبل الكولومبية ، فهي مليئة بالثغرات ، بل ، اذا صح

التعبير ، « بالفجوات » . كما تقدم مشهد تعايش اشكال باكورية واشكال مجهضة ، وهو مشهد أقل تناقضاً مما يبدو . وتنظيمها ، بضعف مرونته وبساطة تنوعه ، يشرح على الأرجح انهيارها أمام حفنة من الغزاة . ويمكن البحث عن السبب العميق في واقعة قيام التحالف الثقافي الأمريكي بين شركاء أقل اختلافا فيما بينهم مما كان عليه حال شركاء العالم القديم .

فاذاً ، لا يوجد مجتمع تراكمي في ذاته وبذاته . والتاريخ التراكمي ليس وقفاً على بعض الاعراق أو بعض الثقافات التي قد تتميز هكذا عن الأخرى فهو ينتج عن سلوكها بدلاً من طبيعتها . إنه يعبر عن صيغة معينة من صيغ وجود الثقافات ، صيغة ليست غير أسلوبها في الوجود معاً . وبهذا المعنى يمكن القول إن التاريخ التراكمي هو الشكل التاريخي الذي يميز هذه الهياكل الاجتماعية العملاقة المؤلفة من مجموعات المجتمعات ، فيما يكون التاريخ الساكن — إذا كان موجوداً حقاً — علامة هذا النمط الحياتي الأدنى ، أي نمط حياة المجتمعات المنعزلة .

المصيبة الفريدة والعيب الوحيد للذين قد يضرأ بجماعة بشرية ويمنعانها من تحقيق طبيعتها بصورة تامة ، يتمثلان في كونها وحيدة . وهكذا نتبين ما يوجد غالباً من حمق وسذاجة في المحاولات التي يكتفي بها بعضهم عادة لتبرير اسهامات الاعراق والثقافات البشرية في الحضارة فيعددون الملامح ، ويدققون في مسائل الاصل ، ويمنحون الاسبقيات ومهما كانت سلامة قصد هذه الجهود فهي تافهة لأنها تخطىء اهدافها من ثلاثة وجوه . أولاً ، إن فضل الابتكار المنسوب لهذه الثقافة أو تلك ليس مؤكداً . وثانياً ، إن الاسهامات الثقافية يمكن أن تتوزع دائماً بين زمريتين

من جهة ، لدينا سمات ومكتسبات معزولة يسهل تقدير اهميتها وتقدم كذلك طابعاً محدوداً . فمجيء التبغ من امريكا أمر مسلم به ، ولكننا ، بعد كل شيء وعلى الرغم من النية الحسنة التي أبدتها المؤسسات الدولية لهذه الغاية ، لانستطيع الشعور بأننا نذوب امتنانا حيال الهنود الامريكيين كلما دخنا لفافة تبغ . إن التبغ إضافة لذيدة على فن العيش مثلما تعتبر بعض الاضافات الأخرى مفيدة (كالكاوتشوك) ؛ نحن ندين لهما بملذات ورفاهيات متممة ، ولكنها لو لم تكن موجودة ، لما تزعزعت بذلك جذور حضارتنا ، وربما كنا ، عند الحاجة القصوى ، سنستطيع العثور عليها والاستعاضة عنها بشيء آخر .

وفي القطب المقابل (مع سلسلة من الاشكال الوسيطة بالطبع) ، توجد الاسهامات المتسمة بطابع المنظومة ، أي التي تطابق طريقة كل مجتمع في التعبير عن مجمل الاماني البشرية وتحقيقها . إن الاصاله أو الطبيعة الفريدة لهذه الاساليب الحياتية — او النماذج كما يقول الانجلو ساكسونيون — لا يمكن نكرانها ، ولكن كل اسلوب من هذه الاساليب يمثل خياراً قاصراً على اصحابه ، ولا نبتين كيف تستطيع حضارة أن تأمل في الاستفادة من اسلوب حياة حضارة أخرى ، الا إذا تنكرت لنفسها . في الواقع ، ان محاولات التوفيق صائرة الى نتيجتين : إما اختلال منظومة إحدى الجماعات وانهارها ، وإما تأليف أصلي ، ولكنه يكمن عندئذ في بروز منظومة ثالثة تصبح بدورها غير ممكنة الرد الى المنظومتين الاخرين . وليس المشكل مع ذلك أن نعرف ما اذا كان مجتمع من المجتمعات يستطيع أو لا يستطيع الاستفادة من اسلوب حياة جيرانه ، بل معرفة ما اذا كان يستطيع أن يصل ، والى أي حد ،

إلى فهم هذه المجتمعات المجاورة ، وحتى إلى معرفتها . وقد رأينا أن هذه المسألة لا تنطوي على أي جواب قاطع .

وأخيراً ، لا توجد مساهمة بدون مستفيد . ولكن إذا كان ثمة ثقافات مشخصة موجودة يمكن تحديدها في الزمان والمكان ويمكن القول عنها إنها « ساهمت » وتستمر في المساهمة ، فما هذه « الحضارة العالمية » التي يُفترض أنها المستفيدة من جميع هذه الاسهامات ؟ إنها ليست حضارة متميزة من الحضارات الأخرى ، متمتعة بمعامل واحد من الواقع . فعندما نتكلم عن حضارة عالمية ، لانعين فترة من التاريخ أو مجموعة من الناس : بل نذكر بمفهوم مجرد ، ننسب إليه قيمة اخلاقية أو منطقية : اخلاقية ، اذا كان المقصود هدفاً نقترحه على المجتمعات القائمة ومنطفيه، اذا كنا ننوي أن نجمع ، تحت لفظة واحدة ، العناصر المشتركة بين مختلف الثقافات ، والتي يسمح التحليل باستخلاصها . وفي الحالتين ، لا ينبغي إخفاء فقر مفهوم الحضارة العالمية وطابعه التبسيطي وعدم كثافة محتواه الفكري والانفعالي . إن الرغبة في تقدير اسهامات ثقافية مثقلة بتاريخ ألفي ، وبعبء افكار الناس الذين جاؤوا بها وآلامهم ورغباتهم وجدّهم وذلك بارجاعها حصراً الى معيار حضارة عالمية مازالت شكلاً أجوف ، يعني افقارها على نحو فريد وافراغها من جوهرها وعدم الاحتفاظ منها الا بجسد عار من اللحم .

لقد حاولنا ، بالعكس ، البرهان على أن اسهام الثقافات الحقيقي لايتألف من قائمة بابتكاراتها الخاصة ، بل من الفرق التفاضلي الذي تقدمه فيما بينها . إن شعور الامتتان والتواضع الذي يمكن ان يحس به ، ويجب ان يحس به كل عضو في ثقافة معينة حيال الثقافات الأخرى

كلها لا يمكن أن يستند إلا إلى قناعة واحدة : هي أن الثقافات الأخرى مختلفة عن ثقافته ، بأشد الصور تنوعاً ، وذلك حتى ولم يكن يدرك الطبيعة الأخيرة لهذه الاختلافات ، أو إذا كان ، على الرغم من جميع جهوده ، لا يتوصل إلى إدراكها إلا على نحو ناقص جداً .

ومن جهة ثانية . اعتبرنا مفهوم الحضارة العالمية نوعاً من تصور حداثي ، أو على أنه طريقة مختصرة للدلالة على سيرورة معقدة . ذلك أنه لا وجود لحضارة عالمية إذا كانت برهنتنا صحيحة ، ولا إمكان لوجود حضارة عالمية بالمعنى المطلق الذي يعطى غالباً لهذه اللفظة ، لأن الحضارة تنطوي على تعايش ثقافات تقدم فيما بينها أقصى التنوع ، وحتى أنها تنرم على هذا التعايش . والحضارة العالمية لا يمكن أن تكون شيئاً آخر سوى تحالف على الصعيد العالمي ، تحالف ثقافات تحتفظ كل منها بأصالتها .

- ١٠ -

الإجماع المزدوج للتقدم

ألا نجد أنفسنا عندئذ أمام مفارقة غريبة ؟ عندما اتخذنا الالفاظ بالمعنى الذي اعطيناه لها ، رأينا أن كل تقدم ثقافي مرتبط بتحالف بين الثقافات . ويقوم هذا التحالف على المشاركة (الشعورية أو اللا شعورية الطوعية أو الاضطرارية ، العمدية أو العارضة ، المطلوبة أو الالزامية) في الفرص التي تمنح أمام كل ثقافة في تطورها التاريخي . وسلمنا ، أخيراً ، بأن هذا التحالف يكون أكثر خصباً بمقدار ما يقوم بين ثقافات أكثر تنوعاً . أما وقد سلمنا بذلك ، فيبدو جيداً أننا كنا نجد أنفسنا أمام شروط متناقضة . لأن هذه اللعبة المشتركة ، التي ينتج عنها كل تقدم ، ينبغي أن تسفر ، في مدة قصيرة تقريباً ، عن مجانسة موارد

كل لاعب . واذا كان التنوع شرطاً ابتدائياً ، فينبغي الاقرار بتدني فرص الفوز كلما طالت اللعبة .

هذه النتيجة المحتملة لا يوجد لها ، على ما يبدو سوى علاجين . يكمن العلاج الأول في أن يحدث كل لاعب في لعبة فروقاً تفاضلية ؛ والأمر ممكن ، إذ أن كل مجتمع (« لاعب » نموذجنا النظري) يتألف من تحالف الفئات : الطائفية ، والمهنية ، والاقتصادية ، وأن الرهان الاجتماعي مكوّن من رهانات جميع هؤلاء الاعضاء المشتركين . والتفاوتات الاجتماعية أوضح الامثلة على هذا الحل . فلم تترافق الثورتان الكبيرتان اللتان اتخذتاها مثالا النيوليتية والصناعية بتنوع الهيئة الاجتماعية فحسب ، كما لاحظ سبنسر ، بل باقامة اوضاع فرقية بين الفئات ايضاً ، ولا سيما من الناحية الاقتصادية . لقد لوحظ منذ زمن طويل أن الاكتشافات النيوليتية سببت سريعاً تمايزاً اجتماعياً مع نشوء تجمعات مدنية كبرى ، في الشرق القديم ، وظهور النول والشيع والطبقات . وتطبق الملاحظة نفسها على الثورة الصناعية ، المشروطة بظهور بروليتاريا ، والمفضية الى اشكال جديدة من استغلال العمل البشري . كنّا ميّالين حتى الآن الى معالجة هذه التحولات الاجتماعية على أنها نتيجة للتحولات التقنية ، والى اقامة علاقة سببية بين هذه وتلك . فلو صح تفسيرنا ، لوجب التخلي عن علاقة السببية (مع التعاقب الزمني الذي تنطوي عليه) — كما يفعل العلم الحديث عادة — لصالح علاقة وظيفية متبادلة بين الظاهرتين . لنلاحظ بصورة عابرة أن الاعتراف بتطور استغلال الانسان للانسان على أنه ملازم تاريخي للتقدم التقني يحثنا على التزام نوع من الرزانة في تظاهرات الخيال التي تلهمنا اياها ظاهرة هذا التقدم التقني .

وأما العلاج الثاني فهو مشروط بالأول الى حد كبير : ذلك أنه يقوم على ادخال شركاء جدد ، طوعا أو كرها ، في التحالف ، وهم هذه المرة من الخارج ، و « رهاناتهم » مختلفة جدا عن تلك التي تميز التجمع الابتدائي . وقد جُرب هذا الحل أيضا ، وإذا كان لفظ الرأسمالية يسمح ، اجمالا ، بتعيين التحالف الاول ، فان تعبير امبريالية واستعمارية سيساعدان على توضيح التحالف الثاني . فقد أتاح التوسع الاستعماري ، في القرن التاسع عشر ، لاوروبا الصناعية تجديد (وليس بالطبع لحسابها فقط) اندفاعه ربما كانت ستجازف ، لولا ادخال الشعوب المستعبدة في الدارة ، بأن تخمد بسرعة اكبر بكثير .

في الحالتين ، نرى أن العلاج يرجع الى توسيع التحالف : إما بتنوع داخلي ، واما بقبول شركاء جدد ؛ وفي نهاية الأمر ، من الضروري دائما زيادة عدد اللاعبين ، أي العودة الى تعقيد الوضع الابتدائي وتنوعه . ولكننا نرى أيضا أن هذه الحلول لا يمكن الا أن تعيق السيورة مؤقتا . فلا يمكن وجود استغلال الا داخل تحالف : بين الفئتين السائدة والمسودة ، توجد اتصالات وتحدث مبادلات . وعلى الرغم من العلاقة الوحيدة الجانب التي توحدهما في الظاهر ، يجب عليهما ، بصورة شعورية او لاشعورية ، أن يتشاركا في رهاناتهما ، وتلريجا تميل الاختلافات التي تجعلهما متعارضين الى التناقص . فالتحسينات الاجتماعية من جهة ، ووصول الشعوب المستعمرة لتلريجا الى الاستقلال من جهة ثانية ، تجعلنا نشهد سياق هذه الظاهرة ؛ وعلى الرغم من طول المسافة الباقية في هذين الاتجاهين ، نعلم أن الامور ستسير حتما في هذه الوجهة . في الحقيقة ، ربما يجب تفسير ظهور انظمة سياسية واجتماعية متخصصة ، في العالم ، على أنها حل ثالث ؛ وقد

نتصور أن تنوعا ، متجددا كل مرة على صعيد آخر ، يسمح بالمحافظة الى ما لا نهاية ، من خلال اشكال متغيرة تثير دهشة الناس دائما ، على هذه الحالة من فقد التوازن الذي يتعلق به بقاء البشرية البيولوجي والثقافي .

على أية حال ، يصعب أن نتصور على نحو غير متناقض ، سيرورة قد تلخص كما يلي : إن التقدم يتطلب تعاون الناس ؛ وفي اثناء هذا التعاون يتبينون تدريجيا تطابق الاسهامات التي كان تنوعها الابتدائي هو نفسه الذي يجعل تعاونها خصبا وضروريا .

ولكن واجب البشرية المقدس ، حتى لو كان هذا التناقض متعذراً حله ، يكمن في الاحتفاظ بحدية في الذهن ، وعدم اغفال احدهما لصالح الآخر حصراً ؛ وتجنب اقليمية عمياء تميل إلى وقف امتياز البشرية على عرق أو ثقافة أو مجتمع ؛ ولكن هذا الواجب يمثل ايضا في العلم بأن أي جزء من البشرية لا يملك صيغاً ثلاثية مجموع البشرية ، وبأن البشرية التي تختلط في نمط حياة وحيد غير معقولة ، لأنها تكون عندئذ بشرية تتحول الى عظام .

ومن هذه الناحية ، ثمة عمل كبير أمام المؤسسات النولية ، وعلى عاتقها مسؤوليات جسيمة وجميع هذه المسؤوليات أكثر تعقيداً مما يظن بعضهم . لأن مهمة المؤسسات النولية مزدوجة ؛ قسم منها يتألف من تصفية ، والقسم الآخر يتكوّن من ضرب من الايقاظ . يجب عليها اولاً أن تساعد البشرية ، وأن تجعل أقل ألماً وخطراً ، ما يمكن ذلك . اختفاء هذه التنوعات الميتة ، الرواسب التافهة لأساليب التعاون ، الذي يشكل وجوده ، في حالة آثار عفنة ، خطر علوى دائمة على الهيئة

الدولية . ويجب عليها ان تشذب ، وتبتر عند الحاجة ؛ وتسهل ولادة أشكال أخرى من التكيف .

ولكن ينبغي عليها ، في الوقت نفسه ، أن تنبيه تماما إلى أن هذه الاساليب الجديدة ، لكي تحظى بالقيمة الوظيفية للاساليب السابقة ، لا يمكن أن تقلدها أو تصورها على النموذج نفسه ، دون أن تؤول إلى حلول تزداد تفاهة بحيث تفقد نجوعها في النهاية . ينبغي أن تعلم ، بالعكس ، أن البشرية زاخرة بالامكانيات غير المتوقعة التي سيذهل كل منها الناس دائما ، عند ظهوره ؛ وأن التقدم غير مصنوع على الصورة المريحة لهذا « التشابه المحسن » الذي نبحت فيه عن استراحة كسولة . ولكنه مليء بالمغامرات والشقاكات والفضائح . البشرية في صراع مستمر مع سيرورتين متناقضتين ، تميل أحدهما الى اقامة التوحيد ، فيما ترمي الثانية الى توطيد التنوع أو تجديده . إن موقع كل عصر أو كل ثقافة في المنظومة والاتجاه الذي تجد البشرية نفسها بمقتضاه مرتبطة بهذه المنظومة ، هما على صفات معينة بحيث تنطوي في نظرها إحدى السيرورتين على معنى ، فيما تبدو الثانية نغيا للأولى . ولكن القول ، كما قد يميل بعضهم الى ذلك ، إن البشرية تتفكك في الوقت نفسه الذي تتكون فيه ، ينتج ايضا عن رؤية ناقصة . لأن الأمر يتعلق ، على صعيدين وعلى مستويين متعارضين ، بطريقتين مختلفتين من طرق التكوين .

إن ضرورة المحافظة على تنوع الثقافات ، في عالم مهدد بالرتابة والتشابه ، لم تغب بالطبع عن بال المؤسسات الدولية . وينبغي عليها ايضا أن تدرك أن تعهد التقاليد المحلية ومنح مهلة للازمنة المنصرمة لا يكفيان لبلوغ هذا الهدف فواقعة التنوع هي التي يجب انقاذها ، وليس المحتوى التاريخي الذي اعطته لها العصور ، التي لا يمكن أن

يستمر أي منها الى مابعد انقضائه . ، ينبغي اذن الاصغاء الى القمح الذي ينبت ، وتشجيع الامكانيات الخفية ، وايقاظ جميع الميول والاستعدادات للعيش المشترك ، التي يدخرها التاريخ ؛ كما ينبغي أن نكون على استعداد للنظر : بلون دهشة وبلون نفور وبلون تمرد ، في ما ستقدمه اشكال التعبير الاجتماعية الجديدة المشار اليها ، من أمور غير مألوقة .

التسامح ليس موقفا تأمليا ، يوزع التساهلات على ماكان أو ماهو كائن . بل هو موقف دينامي يمكن في توقع مايريد أن يكون وفهمه وتشجيعه . تنوع الثقافات البشرية وراءنا وحولنا وأمامنا . والمطلب الوحيد الذي يمكن ان نورد" بالنسبة إليه (مولد واجبات متناظرة بما يتعلق بكل فرد) هو أن يتحقق باشكال يكون كل منها اسهاما في كرم الاشكال الأخرى الاعظم .



الفهرس

نظرات مستقبلية

٩	: مجال الانثروبولوجيا	الفصل الأول
٥٣	: جان جاك روسو مؤسس علوم الانسان	الفصل الثاني
٦٧	: فضل دور كهيم على الانثروبولوجيا	الفصل الثالث
٧٥	: عمل مكتب الانثولوجيا الامريكية ودروسه	الفصل الرابع
٩١	: الديانات المقارنة لشعوب من غير كتابة	الفصل الخامس

التنظيم الاجتماعي

١٠٥	: معنى مفهوم النمط واستعماله	الفصل السادس
١٢٣	: أفكار حول ذرة القرابة	الفصل السابع

الميثولوجيا والطقوس

	: البيئة والشكل — ملاحظات على كتاب	الفصل الثامن
١٦٧	: فلاديمير بروب	
٢١١	: مأثرة اسديوال	الفصل التاسع
٢٨٥	: أربع أساطير وينباغية	الفصل العاشر

- ٣٠٥ : جنس الكواكب : الفصل الحادي عشر
- ٣٢١ : الفطور في الثقافة بصدد كتاب واسون : الفصل الثاني عشر
- ٣٤٣ : علاقات التناظر بين طقوس شعوب : الفصل الثالث عشر
- ٣٦٧ : كيف تموت الأساطير : الفصل الرابع عشر

الأنسية والانسانيات

- ٣٨٩ : أجوبة على استقصاءات الأنسيات الثلاث : الفصل الخامس عشر
- ٤١٣ : معايير عالمية في العلوم الاجتماعية : الفصل السادس عشر
- ٤٤٥ : الانقطاعات الثقافية والتطور الاقتصادي : الفصل السابع عشر
- ٤٦١ : العرق والتاريخ : الفصل الثامن عشر